Jorge J. E. Gracia e Iván Jaksic

Filosofía e identidad cultural en América Latina

Pensamiento Filosófico

Monte Avila Editores

Colección Pensamiento Filosófico
Dirigida por Alberto Rosales

Esta Colección se propone dar a conocer obras de la indagación filosófica y trabajos sobre temas de la historia del filosofar, que sean de interés para los estudiosos y para el público en general.

La Colección está abierta a las diversas corrientes y disciplinas del filosofar, sin otro criterio selectivo que la calidad e importancia de las obras.

Tanto en su Serie Menor, *Pensamiento Filosófico*, como en su Serie Mayor, la *Biblioteca del Pensamiento Filosófico*, esta Colección da cabida a trabajos de autores venezolanos y extranjeros, especialmente de pensadores contemporáneos.

Pensamiento Filosófico

Filosofía e identidad cultural en América Latina

ɔrge J. E. Gracia e Iván Jaksic

Filosofía e identidad cultural en América Latina

Monte Avila Editores

1ª edición, 1988

Apartado Postal 70712, Zona 1070, Caracas, Venezuela

ISBN 980-01-0111-X

Portada: Claudia Leal

Impreso en Venezuela
Printed in Venezuela

Yo soy yo y mi circunstancia,
y si no la salvo a ella
no me salvo yo.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET,
Meditaciones del Quijote, 1914.

PROLOGO

Una de las preocupaciones más intensas del pensamiento latinoamericano de los últimos cien años ha sido su propia identidad cultural y la relación de esa identidad con la filosofía. La literatura sobre el tema es enorme, extendiéndose no solamente a la filosofía e historia, sino también a la sociología, la antropología y otros campos del saber y la expresión humanos como la literatura y el arte. La América Latina ha estado buscando, como sugiere Martin Stabb, su identidad. Hay pocos autores importantes que no hayan escrito directa o indirectamente sobre este tema. Sin embargo, a pesar de la abundancia de material, hay pocas antologías que reúnan los textos filosóficos más importantes en el desarrollo de este movimiento. Y los que hay con frecuencia se orientan dentro de perspectivas determinadas, de manera que excluyen trabajos clásicos de autores que no simpatizan con el punto de vista que intentan defender. Como resultado, todavía no existe una antología que permita apreciar la continuidad histórica de esta búsqueda de identidad filosófica y cultural. La presente selección intenta subsanar esta falla, reuniendo los textos más significativos sobre el tema.

El trabajo ha sido arduo. Hemos tenido que leer y releer muchas páginas. Y con frecuencia hemos encontrado dificultades para localizar los textos que necesitábamos. Por consideraciones de espacio, además, nos hemos visto restringidos a incluir sólo los textos más importantes, tanto histórica como filosóficamente,

dejando de lado por consiguiente muchos que no sólo tienen interés en sí mismos, sino que también han jugado un papel significativo en el desarrollo de este problema.

Para facilitar la comprensión del tema que nos concierne y de su historia, hemos incluido una introducción en la que damos una visión general de los problemas que rodean esta búsqueda de identidad filosófica. La selección de cada autor antologado va precedida de una breve presentación en que se da la información básica sobre su vida, su obra y el carácter de su pensamiento. Los autores y textos fueron escogidos de común acuerdo, después de una cuidadosa selección que tomó varios años y muchas horas de trabajo y consulta. Los textos aparecen en general en el orden en que sus autores son presentados en la Introducción.

Por último, deseamos expresar nuestro agradecimiento a todos aquellos que nos prestaron su apoyo y consejo. Mención especial merecen los autores y las editoriales que generosamente nos permitieron reproducir los textos.

JORGE J. E. GRACIA E IVÁN JAKSIC

INTRODUCCION

EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD FILOSOFICA LATINOAMERICANA[1]

I

EL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA: "¿HAY FILOSOFIA LATINOAMERICANA?"

Es bien sabido que la forma en que se plantea un problema filosófico determina en gran parte la respuesta que se le puede dar, por lo cual es muy importante tener en cuenta la claridad del planteamiento. Por desgracia, la falta de claridad caracteriza a muchas de las investigaciones sobre el llamado "problema de la filosofía latinoamericana". Y esto, a su vez, ha hecho difícil la comunicación entre los pensadores y filósofos que se han preocupado por este tema. Por esta razón, lo primero que trataremos de hacer aquí es presentar un planteamiento claro del problema: la solución vendrá después.

En general, el problema de la filosofía latinoamericana se presenta en términos de la siguiente pregunta: ¿Hay filosofía latinoamericana? La respuesta a esta pregunta, que a primera vista da la impresión de ser clara y directa, encara un obstáculo inicial que ha hecho difícil su solución. Este obstáculo es precisamente su aparente claridad. Pues, ¿qué puede ser más claro que preguntar si hay o no hay algo? Las preguntas de tipo "¿hay *X*?", que proponemos en nuestra vida diaria, son, por lo general, no problemáticas. Cuando preguntamos, por ejemplo, si hay leche, no tenemos dificultad

en responder afirmativa o negativamente, o, en el peor de los casos, diciendo que carecemos de información suficiente para contestar en un momento determinado. Del mismo modo, entonces, deberíamos poder responder sin titubeos la pregunta, ¿hay filosofía latinoamericana?, ya que a simple vista su estructura formal no parece diferir de la que presenta la pregunta "¿hay leche?" Pero el asunto no es tan simple. En primer lugar, preguntas del tipo "¿hay *X*?" no son completas, sino elípticas. Esto quiere decir que hay algo en la pregunta que está sobreentendido y que juega un papel importante en la determinación de la respuesta. En la mayoría de los casos el contexto revela lo sobreentendido. En el caso que hemos señalado, la pregunta "¿hay leche?" es una expresión elíptica de la forma "¿hay *X* en *o*?", donde la variable *X* se ha sustituido explícitamente por "leche", y la variable *o*, que no aparece en la pregunta original, se sustituye por un término indicativo del lugar, por ejemplo el refrigerador. De manera que la pregunta se podría expresar así: ¿hay leche en el refrigerador?

Este tipo de pregunta, como se dijo anteriormente, no es problemático. Es de tipo empírico, y su respuesta se da en base a la experiencia. En el caso de la leche, datos sensoriales que indican la presencia de leche en el refrigerador; por ejemplo, ciertas impresiones de un material líquido, blanco, con un olor láctico, etc. Si no se posee prueba y no se puede verificar empíricamente una respuesta afirmativa o negativa, la pregunta se contesta con una expresión que indica ignorancia, tal como: "no sé"

Algunos de los filósofos que se han preocupado por el problema de la filosofía latinoamericana han

interpretado la pregunta "¿hay filosofía latinoamericana?" de esta forma. O sea, de acuerdo con nuestro análisis, la interpretan como la pregunta: ¿hay filosofía en América Latina? Planteada de esta manera, la cuestión que nos presenta la pregunta es empírica. Basta con que identifiquemos lo que entendemos por filosofía y que busquemos en la América Latina prueba de su presencia. Entre los autores que han adoptado esta interpretación, a lo menos en parte, se encuentran José Gaos, Eduardo Nicol, Leopoldo Zea y Francisco Miró Quesada.

La única dificultad que podríamos encontrar, si seleccionamos este camino, concierne la prueba que se aceptaría como demostración de la presencia de la filosofía en la América Latina, cosa que no es difícil. Aquellos que se plantean el problema en estos términos señalan la existencia de pensadores dedicados al estudio de la filosofía, la proliferación de instituciones dedicadas a la investigación filosófica, el incremento en la publicación de libros filosóficos, etc., como prueba de que, de hecho, *hay filosofía* en la América Latina. Esta manera de encarar el asunto es fundamentalmente histórica, pues la respuesta a la pregunta en cuestión depende de una investigación de tipo histórico-empírico. No hay problemas conceptuales a resolver, excepto aquellos que tienen que ver con metodología histórica y que, por lo tanto, caen dentro de la historiografía y no dentro de la filosofía. Si el filósofo toma este camino, está claro que ha dejado de lado la disciplina filosófica y se ha convertido en historiador, aun cuando sea historiador de la filosofía. Con razón es este planteamiento histórico el que favorece la gran mayoría de los historiadores de la filosofía, no sólo con

respecto a la filosofía latinoamericana, sino también en relación al desarrollo de la filosofía en otros países, culturas y épocas. De esta forma se habla de la filosofía francesa o alemana de tal o cual período, por ejemplo. En tales casos, lo que se quiere decir no es nada más que hay actividad filosófica en ciertas épocas, países o culturas. Naturalmente, el historiador intenta ir más allá. Por ejemplo, trata de identificar algunas características peculiares del modo de filosofar de esa época o lugar, o algunos de los temas que preocupan o preocuparon a los filósofos del período en cuestión, e intenta relacionar estas peculiaridades con otros factores históricos, como la situación económica y social, etc. Algo así, por ejemplo, hemos intentado hacer Risieri Frondizi y uno de los compiladores de esta antología en la obra *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo* XX, publicada en 1975.[2] Esta forma de encarar el problema no se diferencia esencialmente de la forma en que el historiador de la física, por ejemplo, caracteriza y analiza las idiosincrasias de la física griega o renacentista. En ningún momento se supone que la disciplina filosófica misma (o la física, dependiendo del caso) haya adquirido características que la nacionalicen o culturalicen. La filosofía o la física griegas no son más que filosofía y física tal como la practicaron los griegos, debido a las condiciones históricas en que se encontraban en el período en cuestión.

Hay, sin embargo, otra manera de interpretar la pregunta que nos concierne y, por consiguiente, otra forma de encarar el problema de la filosofía latinoamericana. Pues la forma "¿hay *X*?" es ambigua, dependiendo de si *X* se sustituye por una expresión simple o

compleja. Si la expresión es simple, tenemos el caso que ya examinamos, o sea, una expresión elíptica de forma "¿hay *X* en *l*?". Pero si *X* es compleja, como en el caso de "filosofía latinoamericana", entonces tenemos otra posibilidad que complica la situación. En efecto, lo interesante de esta pregunta es que, aunque todavía es posible interpretarla como una pregunta empírica, que se puede contestar en base a cierta evidencia de ese tipo, tal como se hizo con la interpretación anterior, esta interpretación presupone la compatibilidad del compuesto. Por lo tanto, vemos que, además del problema puramente histórico al que ya nos referimos, tenemos otro problema, esta vez de carácter filosófico, que tiene que ver con la compatibilidad de los elementos que forman el complejo filosofía latinoamericana. Visto así, el problema de la filosofía latinoamericana se transforma en el problema de si la filosofía puede o no adquirir el carácter de latinoamericana, o sea si es posible que exista o pueda existir una filosofía *peculiarmente latinoamericana.* Y para resolver este asunto, habría que tomar en cuenta: primero, la naturaleza de la filosofía, y segundo, la naturaleza de lo puramente latinoamericano. Una vez hecho esto, se podría inferir si la naturaleza de la filosofía permite que adquiera características que la califiquen como latinoamericana, así como la relación que tales características puedan tener con ella. Expresándolo en términos tradicionales, podríamos preguntar si el género filosofía puede adquirir diferencias específicas que nos permitan calificarla como latinoamericana. Esta investigación, en contraste con la anterior, es filosófica, pues implica tanto un análisis de las nociones de "filosofía" y "latinoamericano", así como la determinación de su

posible relación. Y esto es, en efecto, lo que ha preocupado a aquellos filósofos que han analizado el problema de la identidad filosófica latinoamericana.

Comencemos, entonces, por examinar los tipos de respuesta que se han dado a esta problemática.

II

LAS PERSPECTIVAS: UNIVERSALISMO, CULTURALISMO Y POSTURA CRITICA

A PESAR del gran número de opiniones que han sido expresadas por los filósofos latinoamericanos sobre este asunto,[4] se pueden señalar tres posiciones básicas con respecto a él: la postura universalista, la postura culturalista y la postura crítica. La primera se inspira en una larga tradición que se remonta a los griegos. De acuerdo con esta postura, la filosofía es una ciencia (sea de conceptos o de la realidad) y, como tal, los principios e inferencias a los que llega, intentan ser universalmente válidos. De modo que no tiene sentido hablar de una filosofía latinoamericana, como tampoco tiene sentido hablar de una física o una química latinoamericana. La filosofía, como disciplina del conocimiento humano, no puede adquirir características peculiares que la conviertan en latinoamericana, francesa o italiana. La filosofía como tal no es más que filosofía, es filosofía "sin más", para usar una expresión en boga en la literatura.[5] Es verdad que normalmente se habla de la filosofía francesa o germana, pero esto no implica que la filosofía en sí sea diferente. Categorías como francesa e italiana se usan como designaciones *históricas* para referir-

se a períodos históricos en que se desea hablar del pensamiento de una época o un lugar. Esto no quiere decir que la filosofía de tal período sea en sí diferente de la filosofía de otro período. Lo que pudiera considerarse peculiar en la filosofía de un período determinado no es parte esencial de la filosofía, sino de las circunstancias en que se desarrolló la disciplina en esa época. Como resultado, entonces, esas peculiaridades, que se podrían llamar accidentales, no constituyen parte de la disciplina y no se incluyen en su estudio; forman parte solamente de los estudios históricos relacionados con la época en cuestión, de la misma manera que tampoco un error aritmético es parte de la aritmética, o que el estudio de las teorías físicas egipcias forma parte de la física. La filosofía, como la aritmética u otra disciplina del conocimiento humano, consiste en una serie de verdades y de métodos de investigación que carecen en sí de características espacio-temporales. Su aplicación y validez es universal y por lo tanto independiente de las condiciones históricas en que se descubran. Cuando se concluye, por ejemplo, que la racionalidad es parte de la naturaleza del hombre, esa conclusión es verdadera o falsa y, cualquiera que sea, lo es en todo lugar y tiempo.

La respuesta a la pregunta si hay o no una filosofía latinoamericana desde esta perspectiva, por consiguiente, es negativa. Es más, esta postura no sólo niega que haya una filosofía latinoamericana, niega además que la pueda haber, pues ve una incompatibilidad intrínseca entre la naturaleza de la filosofía como disciplina universal del conocimiento y lo peculiarmente particular como la cultura.

A eso responde el culturalista que el universalista comete un grave error. La filosofía, como todo lo que se basa en la experiencia humana, depende para su validez de coordenadas espacio-temporales determinadas. No hay verdades universales y absolutas. La verdad es siempre concreta y producto de un punto de vista, de una perspectiva individual. Esto se aplica, como sugiere Ortega, en quien muchos culturalistas se inspiran, aun a las verdades matemáticas.[6]

El perspectivismo orteguiano, que se introdujo en la América Latina a través de sus discípulos, entre los que figura José Gaos, es en gran parte responsable de la popularidad del punto de vista culturalista en nuestro continente. Una filosofía que acentúa el valor de lo particular e idiosincrático se presta muy bien para sustentar las ideas de los pensadores culturalistas.[7] Por consiguiente, muchos de ellos adoptaron sin titubeos esta postura, adaptándola a sus necesidades conceptuales. Así se diseminó la idea de la filosofía latinoamericana como una filosofía peculiar de nuestra tierra, diferente de la filosofía de otras culturas y especialmente opuesta a la filosofía anglosajona. Esta filosofía supone ser el producto de la cultura latinoamericana, producto a su vez de la perspectiva desde la cual pensamos los latinoamericanos. Esta actitud ha dado lugar a una búsqueda por una filosofía autóctona, que refleje sin ambigüedad las características de la cultura latinoamericana.

Desde esta perspectiva, no sólo es posible que haya una filosofía latinoamericana, sino que toda filosofía genuina, producida en la América Latina, debe ser latinoamericana. Si no lo es, es sencillamente una copia de otras filosofías producidas en otros lugares e importadas e impuestas en nuestro continente. Como

tal, estos modos de pensar extranjeros no constituyen una filosofía genuina cuando se adoptan en nuestros países, ya que no tienen ninguna relación con nuestra cultura, siendo producto de perspectivas y condiciones totalmente ajenas a las nuestras.

Muchos de los pensadores que adoptan este punto de vista concluyen, sin embargo, que al presente no hay filosofía latinoamericana, porque la única filosofía que se ha practicado en la América Latina es importada. Pero al mismo tiempo aceptan tal posibilidad y confían en un futuro diferente. Otros, al contrario, observan que ya se han producido algunas perspectivas filosóficas en la América Latina, que pueden clasificarse como latinoamericanas, y aunque sean todavía pocas, son suficientes para justificar el uso del término "filosofía latinoamericana" con una connotación culturalista.

La tercera postura que han adoptado los filósofos latinoamericanos con respecto a este problema es crítica; se presenta como una reacción, tanto en contra del universalismo como del culturalismo, aunque adopta elementos de los dos. Esta perspectiva, como la universalista, rechaza la existencia de una filosofía latinoamericana, no porque lo latinoamericano sea incompatible con la filosofía, sino más bien porque, hasta ahora, la filosofía en la América Latina ha sido ideológica, o sea, no ha sido una empresa libre. La filosofía se ha usado y se usa en la América Latina, según los partidarios de este punto de vista, para sustentar ciertas ideas que permitan la continuación del *statu quo* y el beneficio de ciertas clases sociales. Los promotores de esta postura señalan, por ejemplo, el caso de la escolástica y del positivismo. Con respecto a la primera, indican cómo la Corona Española usó

la filosofía escolástica para mantener su dominio político y económico sobre el Nuevo Mundo, manteniendo la población bajo el yugo de sus emisarios. En el caso del positivismo, subrayan cómo ciertos gobiernos emplearon esta postura filosófica para mantener el orden en la sociedad y la supremacía de las clases altas. El caso más frecuentemente citado es el del gobierno de Porfirio Díaz en México, que adoptó el positivismo como la doctrina oficial de su régimen. La conclusión es, entonces, que hasta ahora no ha habido y que tampoco podrá haber en el futuro una filosofía latinoamericana genuina, mientras se mantengan las presentes condiciones sociales y económicas. Sólo cuando la situación actual de explotación social cambie, y se deje de utilizar la filosofía ideológicamente para justificar el *modus vivendi* actual, se podrá acaso hablar de una genuina filosofía latinoamericana. Algunos de los que favorecen esta postura piensan que esa filosofía latinoamericana será producto de la perspectiva peculiar de la América Latina y, por lo tanto, adoptan una posición culturalista con respecto al futuro. Otros, por el contrario, adoptan una posición universalista, manteniendo que esa filosofía no ideológica será universalmente válida para todos y puramente científica.

Estas tres posiciones tienen tanto ventajas como desventajas. Por ejemplo, comenzando por la posición crítica, es verdad, sin duda, que en muchos aspectos varios sistemas filosóficos populares en la América Latina se han convertido en ideologías usadas para defender y mantener el *statu quo*. En esto los partidarios de esta postura están en lo cierto. Y están en lo cierto también en que este aferramiento ideológico a

ciertas ideas ha obstaculizado el desarrollo y la originalidad de la filosofía en la América Latina. La preocupación apologética junto a consideraciones ajenas al quehacer filosófico han impedido que la filosofía se desarrolle libremente, dando los frutos que de ella podrían esperarse.

Pero, por otro lado, la postura crítica comete dos graves errores. El primero es el concluir que toda la filosofía que hasta ahora se ha producido en la América Latina es ideológica. Este tipo de aserción necesita fundamento histórico, lo cual todavía no se ha aducido. Es verdad que, como dijimos, hay muchos casos en que la filosofía se ha usado como ideología, pero esto no quiere decir que en todos los casos esto haya ocurrido. El segundo error es el mantener que la filosofía en la América Latina no podrá liberarse del yugo ideológico, hasta que las condiciones sociales y económicas de nuestros países hayan cambiado. Esta presuposición, como se ve claramente, está basada en una concepción muy particular, en la que la filosofía se concibe como mera expresión del estado económico-social, cosa que está lejos de ser indudable.

Con el culturalismo ocurre otro tanto. Es obvio que la filosofía se da dentro de una cultura determinada y que recibe de ella su impulso y gran parte de su dirección. La filosofía no existe en abstracto; es el producto de la reflexión humana y ésta a su vez es siempre particular, perteneciendo a un hombre u otro dentro de una situación y cultura determinadas. Pero esto no quiere decir que el contenido de la filosofía sea relativo a ese hombre o a las condiciones donde se da. Esto se puede ilustrar claramente haciendo referencia a cuatro clases básicas de proposiciones: absoluta, relativa, universal y particular.

Una posición se dice que es absoluta cuando su verdad no depende de circunstancias relacionadas con el observador. Nótese que no digo independiente de todas las circunstancias, pues hay muchas proposiciones sintéticas cuya verdad depende de hechos particulares pero que son absolutas. Un caso obvio es el de la proposición "Cuba mide aproximadamente 1.200 Kms. de largo". La verdad de esta proposición depende no del sentido de sus términos (o sea, no es analítica), sino de la extensión longitudinal de Cuba, un hecho en el mundo. Por eso es una proposición sintética. Pero al mismo tiempo, la proposición no es relativa, porque su verdad no depende de factores externos al contenido intencional de la proposición. En el caso de proposiciones relativas, por el contrario, su verdad depende de circunstancias relacionadas con el observador. La proposición "Pablo se encuentra sentado a la izquierda de Pedro" es una proposición relativa, ya que es verdadera sólo en el caso en que el observador se encuentre en una posición particular con respecto a Pablo y Pedro. Si cambia de posición, por ejemplo, sería posible que Pablo estuviera detrás o delante o a la derecha de Pedro. Por esto se ve que algunas proposiciones son relativas, pero que no todas lo son. Hay muchas proposiciones cuya verdad no depende del observador; por ejemplo: -(P.-P).

De la misma manera se puede demostrar claramente que la verdad de las proposiciones filosóficas no depende siempre de circunstancias determinadas, o sea que no todas las proposiciones filosóficas son, usando una terminología más precisa, particulares. En efecto, la gran mayoría de las proposiciones filosóficas son universales.

Como se sabe, una proposición es universal cuando su sujeto se refiere a todos los miembros de su clase sin referirse a ninguno en particular. Por ejemplo, la proposición "El todo es equivalente a la suma de sus partes" es universal, pues el todo de que hablamos no es uno particular; el sujeto de la proposición se refiere indistintamente a todos los individuos que caen dentro de la categoría "todo". Lo mismo podemos decir con la proposición "Matar es malo", pues no es un acto particular al que se refiere el sujeto de la proposición, sino que se refiere a cualquier acto que se pueda clasificar como "matar". Las proposiciones universales se oponen a las particulares. Una proposición es particular cuando el sujeto se refiere solamente a uno o varios miembros particulares de la clase. La proposición "Cuba mide aproximadamente 1.200 kilómetros de largo" es particular porque el sujeto de la proposición es un objeto particular, Cuba, y no cualquier miembro de una clase múltiple. Lo mismo podemos decir de la proposición "Pablo se encuentra sentado a la izquierda de Pedro", puesto que el sujeto de la proposición es de nuevo un individuo particular.

La gran mayoría de las conclusiones filosóficas son universales, pero las premisas que constituyen las bases de tales conclusiones son frecuentemente particulares. Además, no sólo hay muchas proposiciones filosóficas que son universales y otras que son absolutas, sino que también hay muchas que son universales y absolutas. Este es el tipo de proposiciones que generalmente se llaman analíticas, como, por ejemplo, las que tienen que ver con principios matemáticos o ló-

gicos. Por último, hay también proposiciones universales relativas, como el ejemplo que se dio anteriormente: "Matar es malo". Esta proposición es universal, pero es también relativa, ya que el valor del acto de matar depende de circunstancias externas al contenido de la proposición y relacionadas con el observador. Por ejemplo, si se toma en un contexto en el cual la preservación de la vida se interpreta como un bien, entonces el matar se ha de interpretar como algo malo. Pero si se toma en términos de otro principio en el cual la felicidad se identifica como el bien fundamental, entonces el matar no es necesariamente malo, ya que en ciertas circunstancias la terminación de la vida puede crear más felicidad que su prolongación.

En suma, el culturalista se equivoca al pensar que *todo* el contenido de la filosofía es relativo y particular. Pero esto no quiere decir que la postura universalista por su parte no tenga defectos. Pues, en efecto, al tomar una ruta totalmente opuesta al culturalismo, el universalismo también cae en un extremo intolerable. Su error consiste, precisamente, en no aceptar que la filosofía se origine en condiciones particulares y que, por lo tanto, toda generalización filosófica esté fundamentada en una o varias situaciones particulares. La descripción de estas situaciones en base a las cuales se llega a las generalizaciones constituye una parte tan legítima de la filosofía como lo son las conclusiones generales a las que llega. Es por esto que en la filosofía encontramos no solamente proposiciones universales y absolutas sino también proposiciones particulares y relativas que en muchos casos sirvieron de fundamento para llegar a las proposiciones universales y/o absolutas. Es la naturaleza de la cien-

cia, filosófica o no, el proceder de esta manera, pues la ciencia y la filosofía son empresas humanas y los humanos somos individuos históricos. Lo cual no quiere decir tampoco que no podamos trascender las circunstancias históricas. En efecto, lo hacemos precisamente cuando formulamos leyes y principios universales. Pero hay que recordar además que la filosofía incluye también proposiciones relativas universales como las que vimos anteriormente.

¿Cuál es la respuesta, entonces, a la pregunta "¿Puede o no haber una filosofía latinoamericana?". La respuesta, como toda buena respuesta filosófica, es afirmativa y negativa. Afirmativa en tres sentidos: Primero, que la filosofía como una disciplina del conocimiento humano parte de circunstancias particulares y relativas al observador que lleva a cabo la investigación. Segundo, que algunas de las conclusiones a que llega, aunque universales, son relativas al observador o su cultura, teniendo sentido solamente cuando se presentan en el contexto en el que se han iniciado. Esta es otra forma de decir que la filosofía incluye proposiciones relativas y particulares cuya verdad depende directamente de circunstancias históricas. Tercero, que la filosofía, a pesar de las presiones sociales latinoamericanas que la intentan convertir en una ideología, puede, en principio, superar estas circunstancias y desarrollarse libremente.

La respuesta es negativa en tres sentidos: Primero, que el fin de la filosofía como disciplina del conocimiento humano consiste, al menos en parte, en trascender las circunstancias particulares y relativas al observador que lleva a cabo la investigación. Segundo, que una gran parte de sus conclusiones, aunque partiendo de datos particulares, son universales y absolutas y por

lo tanto: 1) aplicables a todos los casos de un mismo tipo, 2) e independientes en su verdad de circunstancias históricas relacionadas con el observador. Tercero, que las presiones ideológicas son tan fuertes en la América Latina que es difícil para la investigación filosófica el seguir un curso independiente de ellas.

Antes de seguir adelante, es conveniente que aclaremos un punto metodológico. Las caracterizaciones que se han presentado aquí de las posiciones universalista, culturalista y crítica son necesariamente esquemáticas, producto del deseo de presentar un cuadro claro de la polémica que se desarrolla en nuestras tierras. Pocos autores en la América Latina sostienen de manera ortodoxa las posturas aquí descritas. Sus perspectivas son complejas, combinando con frecuencia los puntos de vista que hemos presentado aquí por separado. Para entenderlos, sin embargo, es necesario tener en cuenta un cuadro generalizado de algunos aspectos fundamentales de sus respectivas posturas. Por eso hemos hecho abstracción de la singularidad de los autores que consideramos, para así ampliar estas posturas hacia la de los autores que no incluimos. Las introducciones individuales y la tercera sección de esta introducción subsanarán en cierta medida los efectos de la esquematización que hemos presentado.

III

EL DESARROLLO HISTORICO DEL PROBLEMA

La reflexión explícita en torno a la existencia de una filosofía latinoamericana es el producto de esfuerzos iniciados por Risieri Frondizi y Leopoldo Zea durante la

cuarta década de este siglo. La producción filosófica en la región hasta ese momento parecía justificar, e incluso requerir, una meditación en torno a su naturaleza, temas y límites. La proliferación de revistas especializadas, la institución de departamentos universitarios y la creación de asociaciones internacionales que comienzan a coordinar la actividad filosófica en el continente hacen posible el surgimiento de una controversia que se mantiene hasta nuestros días.[8] A partir de los debates y las aportaciones críticas pueden destacarse, como vimos en la sección anterior, tres perspectivas principales al respecto: la universalista, la culturalista y la crítica. Las posturas aludidas sirven para esquematizar la historia del desarrollo filosófico de esta temática en América Latina. Pero a esto es necesario añadir una referencia más detallada de las posiciones adoptadas por los diversos protagonistas de la controversia, para así poder desentrañar los mecanismos internos que la hacen posible y, a la vez, establecer si existe una unidad de contenido en la diversidad de temas que caracterizan al pensamiento filosófico latinoamericano. Esta es la tarea de la presente sección.

El primer pensador latinoamericano que se preocupa específicamente por el carácter y el futuro de la filosofía latinoamericana es el argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884). Como miembro de un amplio movimiento liberal en la región, Alberdi expresó sus ideas bajo la influencia de un liberalismo estrechamente unido al racionalismo filosófico, el anticlericalismo y el optimismo en torno a la industrialización, que resultan característicos del siglo XIX en América Latina. Su visión respecto de la filosofía, así, no es ajena a los postulados más generales de este movi-

miento. Sin embargo, hay en Alberdi un grado mayor de conciencia y explicitación respecto a las relaciones entre filosofía e identidad cultural que, no sin justificación, ha llamado la atención de los filósofos que se han preocupado por la temática de la filosofía latinoamericana en época posterior. Para Alberdi, una filosofía latinoamericana debe tener un carácter político y social íntimamente relacionado con las necesidades más vitales del continente. La filosofía, para este pensador, es un instrumento para adquirir conciencia de las necesidades sociales, políticas y económicas de los países latinoamericanos. De allí que condene categóricamente a la metafísica y otras ramas filosóficas "puras y abstractas", pues ve en ellas un elemento ajeno a las urgentes necesidades nacionales.

Los seguidores de la perspectiva universalista, muchos de los cuales ven en la metafísica el grado más alto del pensamiento filosófico, han puesto en duda la validez de planteamientos como el alberdiano, sosteniendo que este tipo de reflexión es meramente político-práctico, y por lo tanto ajeno a la filosofía.[9] Los seguidores de la perspectiva culturalista, por el contrario, han querido ver en Alberdi al fundador de la filosofía latinoamericana, puesto que el pensador argentino urge a sus contemporáneos el ajustar el pensamiento filosófico a las necesidades del suelo americano. Desde este punto de vista, según ellos, Alberdi prepara el terreno para una reflexión genuinamente latinoamericana.[10]

Ambas perspectivas, sin embargo, ignoran el fundamento histórico en el cual se origina el pensamiento de Alberdi. Tanto el universalismo como el culturalismo han interpretado la obra de Alberdi a la luz de sus propias concepciones de lo que es filosofía, sin

prestar suficiente atención a los objetivos de este autor y al contexto en que se originan sus ideas. La perspectiva universalista, por ejemplo, pierde de vista el hecho de que el objetivo fundamental de Alberdi consiste en tomar la realidad social, política, económica y religiosa del continente como objeto del pensar filosófico. Pierde de vista, asimismo, que para Alberdi no había distinción tajante entre filosofía y política, sino más bien complementariedad y objetivos comunes. La postura universalista, sin embargo, ha procedido a enfatizar el aspecto político del pensamiento de Alberdi, disociándolo de la filosofía entendida académicamente. Esta perspectiva, así, ha fracasado en entender el pensamiento de Alberdi en sus propios términos, al imponerle una definición académica de la filosofía.

La perspectiva culturalista, por su parte, hace caso omiso del contexto en que Alberdi plantea sus ideas sobre la filosofía americana. Alberdi no manifiesta interés por realzar lo "americano" a través de la filosofía, sino, por el contrario, a través de ella argumentar sobre la necesidad de eliminar ciertos modelos económicos y culturales basados en el catolicismo y el "caciquismo" imperantes en la sociedad latinoamericana del siglo XIX. En su lugar, Alberdi propone implementar una sociedad industrial basada en una organización política de rasgos democrático-liberales al estilo norteamericano.[11]

Para este efecto, Alberdi creía necesario eliminar el bagaje cultural legado por España y el componente racial argentino. Al igual que Domingo Faustino Sarmiento y José Victorino Lastarria, Alberdi veía en estas instituciones culturales la razón del atraso económico del continente en relación con Europa y los Estados Unidos. Para eliminarlas, Alberdi proponía la

industrialización del área, la importación del capital europeo y norteamericano, y el trasplante masivo de la población anglosajona, en la cual veía ciertas virtudes de trabajo ausentes en la población nativa.[12]

Por primera vez en el pensamiento latinoamericano, Alberdi puso frente a frente tecnología e identidad cultural. La industrialización del continente, para Alberdi, habría de eliminar rasgos culturales retrógrados en el seno mismo de la sociedad latinoamericana. De esta manera, Alberdi no se planteaba precisamente como un defensor de lo "americano' y su cultura, tal como se encontraban dados en su época, sino como un abierto enemigo de un bagaje cultural que consideraba negativo en términos del desarrollo industrial del continente. La filosofía, así, tenía un doble propósito: oponerse, por una parte, a las manifestaciones del legado cultural del pasado, y, por otra, orientar el desarrollo económico, político y social del continente. En este último sentido, el pensar de Alberdi concuerda con los planteamientos básicos del positivismo, que comienza a popularizarse en América Latina a partir de la segunda mitad del siglo XIX.[13]

El positivismo, significativamente, hace una defensa de la ciencia y la tecnología, un rechazo de la religión y la metafísica, a la par que ve en el elemento indígena de la población latinoamericana la causa última del atraso económico del continente.[14] Al mismo tiempo, pues, que libra una batalla en pro de la ciencia a nivel educativo, y defiende la industrialización en el área, el positivismo elabora una serie de teorías raciales con las cuales intenta explicar la "inferioridad" de los elementos nativos latinoamericanos.[15] La razón de este énfasis en lo racial está íntimamente ligada con la identificación que durante la época se hace en-

tre industrialización y raza anglo-sajona. Para muchos positivistas, e incluso, como hemos visto, para muchos liberales, el gran obstáculo para la industrialización del continente radicaba en la resistencia indígena respecto a la tecnología y al modelo cultural implicado en ella.

El modelo positivista de desarrollo económico y social, que afecta también al pensar filosófico en América Latina, y de cuya prevalencia han dado cuenta numerosos historiadores,[16] recibe uno de los primeros ataques de parte de José Enrique Rodó (1871-1917).[17] El pensador uruguayo redefinió la oposición entre industrialización y cultura en términos de la distinción Ariel-Calibán que había sido trasladada a lo social durante el siglo XIX por el filósofo francés Renan. En Rodó se encuentra la contrapartida del optimismo alberdiano respecto a la industrialización. Para él, la tecnología no sólo representaba los groseros rasgos de Calibán, sino que se identificaba también con la democracia utilitarista de los Estados Unidos. Dos años después de la guerra hispano-americana, de la cual surge triunfante el país norteamericano, Rodó escribe su *Ariel,* interpretando la industrialización, la masificación y la expansión norteamericana en territorio latinoamericano como una manifestación del avance de las triunfantes fuerzas de Calibán.[18]

Mientras que Alberdi veía de manera positiva la eliminación de los rasgos constitutivos de la cultura latinoamericana por la industrialización y el desarrollo tecnológico, Rodó se opone a éstos, favoreciendo el desarrollo de la misma cultura que Alberdi rechazazaba. Rodó procede a subrayar los rasgos positivos de la raza latina, a la que entiende como poseedora de una espiritualidad capaz de oponerse efectivamente a

los rasgos utilitaristas de la industrialización traída por los sajones.

El pensador uruguayo trasladó los términos de la confrontación tecnología y cultura a un plano espiritual, en donde Ariel, representante de la raza latina en sus más altos valores, aceptaba la presencia de Calibán, pero la restringía a un plano económico inferior, mientras que él se encargaba de las tareas más altas del espíritu.[10] Rodó representa, en este sentido, un rechazo del modelo social y político importado con la industrialización a la América Latina, que veía como una amenaza a las aspiraciones espirituales y estéticas con las cuales se identificaba. El rechazo de la industrialización y sus implicaciones culturales, sin embargo, de ninguna manera llevan a Rodó a defender o identificarse con el elemento indígena de la población.

Tal defensa resulta central en la obra del filósofo mexicano José Vasconcelos (1882-1959), quien utiliza algunas de las concepciones de Rodó, especialmente las dicotomías técnica-cultura, latino-sajón, extranjero-autóctono, convirtiéndolas en verdaderos ejes de la problemática sobre la identidad cultural de América Latina. Proponente de un panamericanismo racial y cultural, Vasconcelos sostiene que el Continente alcanzará una unidad cultural basada en el componente racial de la región. La síntesis de las diferentes culturas y razas, para este autor, suministra el fundamento de la identidad cultural latinoamericana, que opone al espíritu sajón encarnado por el inglés y el norteamericano, limitado, en su concepción, a una sola raza: la blanca. Vasconcelos interpreta así el fenómeno de industrialización en términos raciales, puesto que lo entiende como inseparablemente unido a los caracteres de la raza

blanca. La identidad cultural latinoamericana, para Vasconcelos, en cuanto poseedora de mayor espiritualidad y riqueza racial, puede oponerse a la estrechez espiritual sajona tal como viene expresada en su tecnología.

La pugna latino-sajona la concibe Vasconcelos como "pugna de instituciones, de propósitos y de ideales", trazándola a lo largo de la historia. Vasconcelos ve tal pugna expresada en el afán, por parte del blanco sajón, de "mecanizar el mundo", en tanto que el latino busca unir en una los componentes y virtudes de todas las razas existentes, con vistas a crear una síntesis étnica o "raza cósmica". Apoyándose en las ideas de Arnold Toynbee sobre la tendencia a la mezcla racial y en las teorías de Mendel sobre el valor positivo de las variaciones raciales, Vasconcelos concibe la "raza cósmica" como el agente creador de más alto nivel que la humanidad puede alcanzar: el nivel espiritual-estético en donde la tecnología ocupa sólo un lugar subordinado.

Las ideas de Vasconcelos, como las de Rodó, se inscriben en un período de reacción en contra del positivismo y de la noción de "progreso" que este movimiento defendía. Para Vasconcelos y su generación, tal progreso se refería únicamente a lo material, y tenía como consecuencia el sofocamiento de los intereses espirituales y estéticos que latían en la filosofía de comienzos de siglo. Al igual que Rodó, Vasconcelos elaboró sus ideas en torno a la identidad cultural latinoamericana en parte como una respuesta a la industrialización del Continente. Vasconcelos, que entendió esta oposición de técnica y cultura en términos raciales, postuló que la mayor receptividad y amplitud de intereses de la "raza cósmica" superaría la estrechez de criterio y debilidad de la raza blanco-sajona.

El énfasis de Vasconcelos sobre los rasgos culturales de los diferentes grupos étnicos atrajo a numerosos pensadores durante las primeras décadas del presente siglo, particularmente en México, donde la revolución buscaba reivindicar social, económica y culturalmente el componente indígena de la población. No sólo el arte y la literatura se preocuparon del componente racial de la región, sino también el ensayo de ideas y la filosofía. Samuel Ramos, colaborador de Vasconcelos en el Ministerio de Educación de México, es, tal vez, el representante más importante de la generación de intelectuales inspirados en el pensamiento de Vasconcelos. Como este último, Ramos rechazó el positivismo prevalente en el México pre-revolucionario, aunque no tanto en términos espirituales y estéticos como en términos humanistas. Señaló, en efecto, que al positivismo se debía la falta de humanismo que para él resultaba vital en el pensamiento latinoamericano. Tal humanismo encontraba un gran obstáculo en "la invasión universal de la civilización maquinista". De esta manera, Ramos contrapone el humanismo, como proyecto de liberación del hombre en América Latina, a los afanes totalizantes de la técnica representados por la civilización moderna. Esta civilización, según él, en lugar de estar al servicio del hombre, se ha transformado en una "carga pesada" que amenaza "desnaturalizarlo".

La técnica, para el pensador mexicano, tiene una base racial. El hombre blanco —representado principalmente por el norteamericano— se encuentra a sus anchas en el uso de la técnica, debido a una "voluntad de poder" de la que carecen los habitantes de México y, por extensión, de América Latina. Ramos sostiene que su país se encuentra amenazado por el dominio del

norteamericano a través de la economía y la técnica, y urge a sus compatriotas a tomar conciencia de esta penetración, so pena de convertirse en "autómatas". La técnica, sin embargo, tiene para Ramos aplicaciones positivas, sobre todo cuando se la controla y se pone al servicio del hombre. Su aplicación más beneficiosa la constituye la capacidad de la técnica para liberar al hombre del trabajo físico y así permitirle emplear su tiempo libre en el cultivo de la vida espiritual.

Con Samuel Ramos se inaugura un estilo de pensamiento que enfatiza lo nacional y autóctono como base del pensar filosófico. En contraste con Vasconcelos, quien prefiere pensar en la identidad cultural en términos continentales, Ramos se remite a lo nacional, y, sólo por extensión, a lo latinoamericano. Es con Ramos con quien el estudio de "lo mexicano" adquiere expresión plena, estudio que suministra la base para la afirmación culturalista de la existencia de una filosofía latinoamericana.[20] Los estudiosos de Ramos, sin embargo, han entendido "lo mexicano" en términos bastante más optimistas que los sugeridos por Ramos mismo.[21] En efecto, las reflexiones de este autor sobre el "complejo de inferioridad" como característica fundamental del carácter mexicano, su escepticismo respecto de la posibilidad de integrar socialmente al sector marginal de la población, son más bien la contrapartida de un optimismo respecto a "lo mexicano".

El contraste entre Vasconcelos y Ramos en términos de universalidad y nacionalismo, cabe destacar, es superado por la visión de ambos respecto a la técnica. Ramos y Vasconcelos ven en la técnica una amenaza, no sólo para la identidad cultural del continente, sino específicamente para la vida espiritual. Junto

a Rodó, estos autores oponen la técnica a los logros del espíritu. Tal espíritu se concibe así como esteticista y selecto, apartado de lo que estos autores percibían como las tendencias masificadoras de la tecnología contemporánea. El español José Ortega y Gasset, cuya influencia sobre Ramos es obvia, había sostenido en su *Meditación de la técnica*[22] que el vacío espiritual característico de la vida moderna era el resultado directo de los avances de la tecnología. Tanto en la Península como en la América Latina, los intelectuales veían la técnica no sólo con escepticismo, sino también con abierta desconfianza.

La meditación sobre la tecnología y su impacto cultural en América Latina encuentra una expresión teórica más desarrollada en el pensamiento de Félix Schwartzmann. Este autor entiende el impacto cultural de la introducción de la técnica como un fenómeno que no se restringe solamente al mundo latinoamericano, sino que se extiende al planeta entero. La reacción al proceso de "occidentalización técnica", para Schwartzmann, y en contraposición a sus predecesores, constituye en sí misma una realidad cultural. De esta manera, el autor chileno afirma que la reacción del hombre americano a la técnica y la modernidad proporciona los rasgos distintivos que caracterizan la identidad cultural continental. La soledad del hombre latinoamericano, su impotencia de expresión, su búsqueda de vínculo humano genuino, constituye para Schwartzmann una manifestación concreta del hombre frente al fenómeno universal de una modernidad caracterizada por el impersonalismo. Su análisis de la literatura, la poesía y el ensayo de ideas latinoamericanas constituye un intento de fundir lo autóctono y lo universal en la expresión del sentimiento de lo humano en América.

La década de los años cuarenta inaugura así una reflexión en torno a la producción cultural latinoamericana y la relación de ésta con la filosofía. Estimulada por el perspectivismo orteguiano traído a América Latina por Ortega mismo y difundido por los "transterrados" españoles, y en particular por José Gaos,[23] una generación de pensadores mexicanos, entre los cuales es Leopoldo Zea la figura más representativa, sostiene, con respecto a este problema, que las circunstancias culturales del Continente podrían constituir el fundamento de la existencia de una filosofía latinoamericana autóctona. Zea sostiene que es filosofía latinoamericana todo aquel pensamiento surgido en el Continente, en virtud de la relación íntima entre filosofía y cultura. De esta manera, Zea afirma que la filosofía latinoamericana tiene un fundamento histórico, puesto que el hombre latinoamericano siempre ha pensado su situación desde una perspectiva vitalmente latinoamericana. En este sentido, aun el pensar filosófico carente de originalidad, o el producto de la mera imitación, es para Zea "filosofía latinoamericana", en virtud de su historicidad y del hecho de surgir del Continente mismo para responder a ciertas circunstancias vitales. Así, Zea mantiene categóricamente la existencia de una filosofía latinoamericana, sin necesidad de verificar sus proposiciones a la manera de un Schwartzmann, es decir, examinando en detalle la producción cultural del Continente para esbozar desde allí los rasgos más fundamentales de un *ethos* cultural propio. Su postura está fundamentada en la concepción *a priori* —de origen orteguiano— de la filosofía como un producto histórico basado en una perspectiva particular. Como tal, esta postura no requiere de substanciación alguna, más allá de la constatación histórica de

la existencia de un pensamiento latinoamericano, cualquiera sea su naturaleza.

El sentimiento nacionalista que caracteriza la política de los países latinoamericanos en esta época, pero particularmente a México, ayuda a difundir ampliamente la postura de Zea respecto a la existencia de una filosofía latinoamericana. A lo largo de todo el Continente, no tardaron en surgir tanto defensores como detractores de la idea de tal filosofía. Abelardo Villegas, Diego Domínguez Caballero y Guillermo Francovich son sólo algunos de los autores que salieron en defensa de la postura de Zea y de la tendencia culturalista.[24] En cuanto a los detractores, el principal de ellos se encuentra en la figura de Risieri Frondizi, para quien la filosofía debe distinguirse del nacionalismo cultural y de las determinaciones geográficas. Para este pensador debe más bien hablarse de una filosofía *en* América Latina, antes que de una filosofía *de* América. La filosofía, como ya había señalado Francisco Romero, debe entenderse como una filosofía sin apellidos, es decir, como una disciplina de rasgos universales.[25]

El mismo Vasconcelos, que en muchos aspectos favorece la posición culturalista, adoptó la posición universalista en torno a la filosofía. El pensador mexicano llegó incluso a señalar que, en virtud del carácter universal de la filosofía, no podía haber una filosofía latinoamericana, aun cuando fuese una prerrogativa de cada cultura el revaluar los grandes temas de la filosofía universal; el "nacionalismo filosófico" no tenía lugar en su pensamiento.[26]

La polémica surgida en torno a la existencia de una filosofía latinoamericana tuvo el efecto de desplazar, en muchos casos, la preocupación en torno a la iden-

tidad cultural que había caracterizado el pensamiento latinoamericano previo a la disputa, y que en muchos aspectos la inicia. Los mismos culturalistas, que basan en la cultura su concepción de una filosofía latinoamericana, no han dejado testimonio detallado del *ethos* cultural del continente, y con frecuencia han preferido referirse a la cultura en abstracto.

Eduardo Nicol, uno de los representantes más destacados de la generación de "trasterrados" que emigra a la América Latina durante la guerra civil española, retoma la búsqueda de un *ethos* continental con el cual definir la cultura latinoamericana. Nicol propone la noción de *hispanidad* como el eje central de la identidad cultural, tanto en España como en América Latina. El concepto de hispanidad, para Nicol, une lo lingüístico y lo cultural en ambas áreas geográficas, dando un carácter distintivo a estas regiones, pero sin concebirlas como parcelas independientes respecto al mundo contemporáneo. Nicol sostiene que el mundo se encuentra unificado gracias a la ciencia y a la tecnología, de modo que las expresiones filosóficas como el perspectivismo orteguiano y el existencialismo, productos ambos de una cultura en crisis, son para este autor la contrapartida de una integración positiva del mundo actual. Ambas doctrinas, según Nicol, suministran una justificación para el regionalismo cultural y el apartamiento, en un mundo que tiende cada vez más hacia la integración en torno a la ciencia y la técnica.

En un vehemente ataque en contra del regionalismo cultural encarnado por el indigenismo, que le lleva a defender la colonización española y minimizar sus abusos, Nicol sostiene que tal postura niega la integración continental en torno al desarrollo económico y tecnológico, puesto que se siente amenazada por este últi-

mo. En defensa de tal integración, Nicol sostiene que no puede sino producir una "mutación" o trastorno de los "fundamentos de vida" previamente establecidos en América Latina. Nicol no ve nada negativo en este proceso. Al contrario, lo concibe como un aspecto positivo conducente a la "meditación sobre el propio ser" que ha de llevar, en último término, al establecimiento de un *ethos* cultural basado en la hispanidad, y a una liberación respecto a la postración económica del Continente.

La fenomenología de vertiente heideggeriana, representada en América Latina por Ernesto Mayz Vallenilla, intenta también proporcionar un concepto con el cual entender la cultura del Continente. Para Mayz Vallenilla, esta cultura se fundamenta históricamente en la "expectativa" del hombre americano por "llegar a ser". Tal expectativa suministra el "temple de conciencia" que caracteriza la naturaleza más fundamental del hombre americano. La definición de Mayz Vallenilla obedece al intento por entender la cultura en términos ontológicos, lo que exime a este autor de considerar en detalle la producción cultural en términos literarios, artísticos o sociales. Sin embargo, en un escrito más reciente, Mayz Vallenilla relaciona explícitamente el *ethos* latinoamericano y la tecnología, aunque en términos contrapuestos a los de Nicol. En efecto, Mayz Vallenilla sostiene que la tecnología, entre cuyas características fundamentales se cuentan ciertas tendencias "anonimizadoras" y "homogeneizadoras", tiende a destruir el *ethos* latinoamericano, basado precisamente en la peculiaridad y la originalidad, además de la "expectativa" respecto al futuro. Mayz Vallenilla entiende como un "desafío" el enfrentamiento entre el *ethos* de la cultura latinoamericana y la tecnología. Esto lo lleva, significativamente, a intentar com-

prender filosóficamente el fenómeno tecnológico, a cuya *ratio technica* adscribe las siguientes características: totalidad, finalidad, perfección, funcionalidad y automatismo, todas ellas basadas en un "sistema" asentado en la "voluntad de dominio". Así, aunque en términos negativos, Mayz Vallenilla retoma uno de los hilos básicos de la filosofía latinoamericana, desplazado temporalmente por la discusión en torno a la definición de tal filosofía.

Ninguna de las diferentes interpretaciones de la identidad cultural del Continente ha logrado establecerse definitivamente. El "sentimiento de inferioridad" al que Ramos se refiere en el contexto mexicano, la "raza cósmica" de Vasconcelos, la '"hispanidad" de Nicol, o la "expectativa" de Mayz Vallenilla, como ejemplos, son hipótesis que rehúsan una verificación última. No sólo no hay consenso respecto a la supuesta "cultura latinoamericana", sino que también las definiciones mismas pecan frecuentemente de excesiva abstracción y generalidad.

La falta de consenso sobre la noción de cultura genera también preguntas respecto a la naturaleza de la filosofía latinoamericana. En los años sesenta, varios autores replantearon el problema de la identidad filosófica latinoamericana, aunque no en términos de universalidad o culturalismo. Para Augusto Salazar Bondy, por ejemplo, la filosofía del Continente ha sido aquella filosofía esbozada por las élites intelectuales, caracterizada en su historia por la imitación de diferentes influencias europeas, la falta de crítica, la ausencia de una metodología identificable, el sentimiento de frustración intelectual y el abismo existente entre tales élites y la comunidad. De esta manera, los llamados problemas de la cultura y de la filosofía en América

Latina han sido los problemas y los temas de un sector minoritario y enajenado respecto a la sociedad y a los problemas económicos, sociales y políticos del Continente. Esta posición, compartida también por Juan Rivano, sostiene que la historia de la controversia en torno a la existencia de una filosofía latinoamericana ha sido la historia del desarraigo de los intelectuales respecto a los problemas más urgentes de sus respectivas colectividades.

Este último autor retoma también la consideración filosófica del fenómeno tecnológico, sosteniendo que es parte de la naturaleza misma de la tecnología el precipitar la crisis de la identidad cultural. Para Rivano, tal fenómeno no se reduce a la América Latina, sino que se extiende a nivel mundial debido a un proceso de "totalización tecnológica" que es parte integral del despliegue de la técnica.[27] De esta manera, el autor chileno sugiere que el problema de la identidad cultural debe ser considerado en íntima conexión con el problema global de la tecnología en el mundo contemporáneo. Como Mayz Vallenilla, Rivano desarrolla para este efecto aquellas categorías que le parecen fundamentales para entender filosóficamente el fenómeno tecnológico. De esta manera, en el pensamiento de ambos autores se percibe no sólo una continuidad respecto a temas ya característicos en la filosofía latinoamericana, sino también un esfuerzo por elaborar pautas de estudio ulterior respecto a la tecnología.

En este contexto es donde aparece más tarde la llamada "filosofía de la liberación". Para filósofos como Enrique Dussel y Arturo Andrés Roig, la tarea fundamental de la filosofía en América Latina consiste en la liberación social y nacional de las relaciones injustas,

como la de dominador-dominado, que la han caracterizado tradicionalmente. Para Roig en particular, esto implica una integración de los pueblos latinoamericanos basada en la conciencia de la historicidad del hombre americano y de la historia de la filosofía latinoamericana. Su postura rechaza el formalismo y ontologismo característicos de la filosofía académica tradicional y favorece una filosofía de compromiso que busque conceptos integradores en América Latina. La novedad de esta filosofía latinoamericana se fundamentará en el discurso político de los marginados y explotados, plasmando así un pensamiento genuino, que sirva para gestar la humanidad del hombre. Fundamentalmente, esto no implicará una oposición a la técnica, pero requerirá una respuesta al problema que ésta presenta.

Los partidarios de la tendencia universalista en filosofía reaccionaron rápidamente frente a esta nueva postura filosófica con respecto al problema de la identidad filosófica de América Latina. Entre ellos se destaca Fernando Salmerón, que a pesar de haber desarrollado temas "culturalistas" a principio de su carrera filosófica,[28] en años subsecuentes ha rechazado tanto el culturalismo como la postura crítica. Según él, hay que distinguir entre dos concepciones de filosofía. La primera la concibe como "sabiduría o concepción del mundo y que, en rigor, no es otra cosa que la expresión de una actitud moral". En este sentido es posible adoptar una posición como la que favorece Salazar Bondy, por ejemplo. Pero la palabra "filosofía" también se entiende estrictamente "para referirnos a una determinada empresa intelectual, analítica y teórica, que dominada por una energía propiamente científica se enfrenta a problemas de diversa índole —por

ejemplo lógicos, epistemológicos, semánticos—, haciendo uso de ciertos métodos sobre los cuales hay un acuerdo general". En referencia a la filosofía, entendida de esta forma, tanto la posición crítica como la culturalista carecen de fundamento.

En años recientes, una nueva dimensión de la problemática sobre la filosofía latinoamericana ha surgido: el intento de comprender y localizar históricamente la controversia, su origen, límites y temas. Entre los pensadores más importantes que se han dedicado a este análisis de causas, resultados y futuro, está Francisco Miró Quesada, quien ha estado involucrado en esta temática por varias décadas. Miró Quesada analiza la situación que, según él, produce la controversia, como "una vivencia de desenfoque". Y es el impulso de superar este desenfoque lo que, nos dice, "es la clave que nos descubre el filosofar latinoamericano". Su pregunta no es ya si hay o puede haber filosofía latinoamericana, sino el entender la preocupación de la filosofía latinoamericana por sí misma tanto como su futuro.[29]

El problema de la identidad cultural y su relación con la filosofía ha sido, como hemos visto, tema constante en el pensar latinoamericano desde los tiempos de Alberdi. En muchos casos, las definiciones de cultura y de filosofía carecen de precisión, aunque revelan el esfuerzo, por parte del pensador latinoamericano, de entender los problemas culturales con ayuda de la disciplina filosófica. El problema de la técnica y su relación con la identidad cultural, por ejemplo, ha sido un tema preponderante para los filósofos de la región. La meditación sobre la técnica, en un área que hasta nuestros días sufre el impacto de la modernización y la tecnología, ha despertado la preocupación

del pensador latinoamericano, precisamente porque la cultura del continente ha manifestado en sus diversas formas la magnitud de tal impacto, ya sea a través de la literatura, la poesía o el ensayo de ideas. Esta preocupación, a su vez, ha llevado al esbozo de diferentes planteamientos sobre la naturaleza y objeto de la filosofía en América.

La filosofía en América Latina, aunque no siempre escuchada, más bien ignorada y arrastrada a veces por regímenes de fuerza, refleja en muchos aspectos el estado mismo de la situación general de la región. La incorporación de los países al determinismo político generado por la situación mundial actual, la quiebra de los antiguos valores comunitarios, el nacionalismo extremado, la persecución política y religiosa, la general postración económica, la vulnerabilidad de los aparatos políticos, la precariedad de las instituciones, la introducción masiva de modernos sistemas de comunicación, los adelantos tecnológicos que coexisten con la miseria son todos antecedentes que llevan al plano filosófico y cultural el género de problemas y conflictos que laten en el seno de la sociedad latinoamericana contemporánea.

NOTAS

1. Una versión inglesa más reducida de esta introducción se publicará en la *InterAmerican Review of Bibliography*, y una versión castellana, también reducida, aparecerá en las actas de las Jornadas Filosóficas que se llevaron a cabo en Córdoba en 1983. Finalmente, queremos agradecer a Fernando Salmerón, Ezequiel de Olaso y Risieri Frondizi varias correcciones y críticas que han contribuido a mejorar este trabajo.
2. Publicado por el Fondo de Cultura Económica en México, y reimpreso en 1980.
3. Se asume que, por motivos de simplificación, hablamos de compuestos de dos miembros.
4. La bibliografía sobre este tema, particularmente en México, es enorme. Además de los textos clásicos, a los que nos referiremos más adelante, se deben mencionar los siguentes: Juan Hernández Luna, *Samuel Ramos (su filosofar sobre lo mexicano),* México, UNAM, 1956; Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano,* México, Fondo de Cultura Económica, 1960; Francisco Larroyo, *La filosofía latinoamericana: Su razón y su sinrazón de ser,* México, UNAM, 1958; Antonio Gómez Robledo, *Idea y experiencia de América,* México, Fondo de Cultura Económica, 1958; Patrick Romanell, *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México, 1910-1950,* México, El Colegio de México, 1954; Samuel Ramos, "En torno a las ideas sobre el mexicano", *Cuadernos Americanos,* 10, 1951, 103-114, y "La cultura y el hombre en México", *Filosofía y Letras,* 36, oct.dic., 1949, 175-185; Edmundo O'Gorman, *La idea del descubrimiento de América,* México, UNAM, 1951; Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México,* México, El Colegio de México, 1950. Véanse también los números de 1950 de *Cuadernos Americanos* y *Filosofía y*

Letras; y, más recientemente, Fernando Salmerón, "Los filósofos mexicanos del siglo XX" en *Cuestiones educativas y páginas sobre México,* Xalapa, México, Universidad Veracruzana, 1980, 2da. ed., pp. 138-181; el Tema 3 de las actas del Congreso Interamericano de Filosofía, en *La filosofía en América; trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía,* Tomo I, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979, pp. 167-253, y el *Handbook of Latin American Studies.* Véase igualmente la bibliografía selecta al final de este volumen.

5. Risieri Frondizi, "¿Hay una filosofía iberoamericana?", *Realidad,* 3, 1948, 163. Véase un uso de la expresión algo diferente en Fernando Salmerón, "Los problemas de la cultura mexicana desde el punto de vista de la filosofía" en *Cuestiones educativas y páginas sobre México,* p. 137 (originalmente publicado en *La Palabra y el Hombre,* núm. 6, 1958).

6. *El hombre y la gente,* cap. 13, en OBRAS COMPLETAS, vol. 7, p. 115.

7. En *Historia de la filosofía mexicana,* México, Imprenta Universitaria, 1943, p. 149, Samuel Ramos nos dice: "Entretanto la filosofía no parecía caber dentro de ese cuadro ideal del nacionalismo [que permeaba la intelectualidad mexicana de la época] porque ella ha pretendido siempre colocarse en un punto de vista universal humano, rebelde a las determinaciones concretas del espacio y el tiempo, es decir, a la historia. Ortega y Gasset vino también a resolver el problema mostrando la historicidad de la filosofía en *El tema de nuestro tiempo.* Reuniendo estas ideas con algunas otras que había expuesto en las *Meditaciones del Quijote,* aquella generación mexicana encontraba la justificación epistemológica de una filosofía nacional." Citado por F. Salmerón en *Cuestiones educativas y páginas sobre México,* p. 174. Esto no quiere decir que Ortega haya sido la causa del desarrollo de la preocupación sobre el problema de la identidad filosófica, pero fue sin duda uno de sus fundamentos; los latinoamericanos obviamente *usaron* su filosofía para justificar el interés nacionalista.

8. Uno de los instrumentos bibliográficos más valiosos para el estudio de la filosofía latinoamericana es la sección de filosofía del *Handbook of Latin American Studies,* que se publica desde 1939 y que al presente está a cargo de Carlos Torchía Estrada.

9. Véase el texto de Risieri Frondizi incluido en esta antología.

10. Véase, por ejemplo, Leopoldo Zea, en su presentación de Alberdi, en *Antología de la filosofía americana contemporánea,* Mexico, B. Costa-Amic, 1968.

11. Un ejemplo específico en el que Alberdi confrontó el legado del régimen colonial español y el sistema político de los Estados Unidos es su análisis de la Constitución de California, promulgada en 1849. Véase: *Bases y puntos de partida para la organización de la confederación argentina,* Santa Fe, Argentina, Librería y Editorial Castelvi, 1963, pp. 53-55.

12. *Ibid.,* p. 69.

13. El optimismo de Alberdi con relación a la industria es en efecto una manifestación temprana de los elementos más populares del positivismo latinoamericano. En *Bases,* pp. 67, 68-69, y 73-75, Alberdi propuso algunas de sus ideas fundamentales sobre "orden', "progreso" e "industria" que se hicieron características del discurso positivista latinoamericano.

14. Sobre la relación específica entre positivismo y raza, véase Martin S. Stabb, *In Quest of Identity: Patterns in the Spanish American Essay of Ideas, 1890-1960,* Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1967.

15. Véase, por ejemplo: Alcides Argüedas, *Pueblo enfermo: contribución a la psicología de los pueblos hispanoamericanos,* 3ra. ed., Santiago de Chile, Editorial Ercilla, 1937; Carlos Octavio Bunge, *Nuestra América: Ensayo de psicología social,* 6ta. ed., Buenos Aires, Vaccaro, 1918; y Francisco García Calderón, *La creación de un continente,* París, P. Ollendorf, 1913.

16. Véanse: William R. Crawford, *A Century of Latin American Thought,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1961; Germán Arciniegas, *Latin America: A Cultural History,* trad. al inglés por Joan MacLean, New York, Alfred A. Knopf, 1967; Miguel Jorrín and John D. Martz, *Latin American Political Thought and Ideology,* Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1970; Harold E. Davis, *Latin American Thought: A Historical Introduction,* Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1972; y Jorge J. E. Gracia, "Importance of the History of Ideas in Latin America", *Journal of the History of Ideas,* 36, 1975, 177-184.

17. Rodó, uruguayo nacido en Montevideo, fue profesor de literatura y miembro del parlamento. Sus libros más importantes son *Ariel,* 1900; *Motivos de Proteo,* 1909; y *El mirador de Próspero,* 1913. Sus obras completas se publicaron en Madrid por la editorial Aguilar en 1957. Los editores de esta antología, aunque conscientes de la importancia de Rodó en la historia cultural y filosófica de América Latina, decidieron no incluir una selección de este autor, debido a la dificultad de localizar un texto singular representativo de sus ideas. Los editores recomiendan, sin embargo, la lectura de *Ariel.*

18. Rodó, *Ariel,* en OBRAS COMPLETAS, pp. 226-237.

19. *Ibid.*, pp. 202 y 242.

20. La influencia de Ramos se extiende más allá de la filosofía. Entre los que siguen su labor, a un nivel literario, el autor más destacado es Octavio Paz (n. 1914), con su conocida obra *El laberinto de la soledad,* México, Cuadernos Americanos, 1950.

21. Leopoldo Zea, por ejemplo, entiende "lo mexicano" como una de las bases de una filosofía latinoamericana. Véase: *Ensayos sobre filosofía en la historia,* México, Stylo, 1948, pp. 160-161.

22. José Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica,* 3ra. ed., Madrid, Revista de Occidente, 1957, p. 145.

23. José Luis Abellán ha escrito un excelente estudio sobre la filosofía de los emigrados españoles: *Filosofía española en América,* Madrid, Ediciones Guadarrama, 1967.

24. Abelardo Villegas, *Panorama de la filosofía iberoamericana actual.* Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1963; Diego Domínguez Caballero, "Motivo y sentido de una investigación de lo panameño", en Zea, *Antología,* pp. 157-169; Guillermo Francovich, *El pensamiento boliviano en el siglo* XX, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, y "Pachamama", en Zea, *Antología,* pp.. 79-87.

25. Véase el último capítulo de la obra de Romero, *Filosofía de ayer y de hoy,* Buenos Aires, Editorial Losada, 1947.

26. José Vasconcelos, *Indología,* en OBRAS COMPLETAS, vol. II, México, Libreros Mexicanos Unidos, 1958, especialmente el cap. V, "El pensamiento iberoamericano".

27. Véase su "Tesis sobre la totalización tecnológica", en *El límite,* Santiago, Universidad de Chile, 1971, y *The Technological Argument,* University of Lund, Sweden, 1980.

28. Véase "Una imagen del mexicano", publicado originalmente en *Filosofía y Letras,* núm. 41-42, 1952, y recogido más tarde en *Cuestiones educativas y páginas sobre México,* Xalapa, México, Universidad Veracruzana, 1980, 2da. ed., pp. 197-215.

29. Otro ejemplo de esta preocupación la tenemos en Mario Sambarino, *Identidad, tradición, autenticidad: Tres problemas de América Latina,* Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos", 1980.

JUAN BAUTISTA ALBERDI
(1810-1884)

NACIDO *en Tucumán el año de la independencia argentina, Alberdi se trasladó a Buenos Aires para estudiar en el Colegio de Ciencias Morales en 1825. Sus estudios universitarios los realiza en Córdoba y Buenos Aires, ciudad esta última en donde recibe su licenciatura en Derecho en 1835. Desde entonces hasta 1838, Alberdi concurre al salón literario de Marcos Sastre, que se transforma en un bastión de la crítica a la dictadura de Juan Manuel Rosas. En 1837 Alberdi publica su* Fragmento preliminar al estudio del derecho, *inspirado en el pensamiento liberal europeo y que origina la persecución a la que habría de someterle Rosas. Permanece en Uruguay por cuatro años, para dirigirse luego a Chile, en donde residirá por otros diez años. Allí escribe su libro* Bases *(1852), que sería adoptado por Justo Urquiza como punto de partida para la Constitución de 1853 en Argentina. Esta Constitución habría de regir la estructura política del país por todo un siglo.*

A raíz del derrocamiento de Rosas y el triunfo de Urquiza, Alberdi goza de un período de gran influencia política. Luego de representar a su país en las embajadas de diferentes naciones europeas, Alberdi comienza a perder este poder debido a las tensiones internas de la República Argentina. A modo de protesta, Alberdi se auto-exilia en Europa por veinte años, al cabo de los cuales intenta establecerse en su tierra natal. Sintiéndose ignorado, el anciano Alberdi retorna a París, en donde fallece en 1884.

Alberdi fue uno de los primeros pensadores latinoamericanos que se preocupó por la posibilidad de desarrollar un pensamiento adecuado a las necesidades de la América Latina. Su interés primordial, sin embargo, no era el de dar comienzo a una filosofía de lo americano, sino de proporcionar una herramienta de cohesión ideológica que favoreciera la integración social del Continente, arrasado por las tensiones raciales, políticas y sociales, características del período post-independentista. El estilo de filosofar popularizado por los liberales franceses de las primeras décadas del siglo XIX *le suministró un instrumento de crítica social, como asimismo un modelo de organización política inspirado en el liberalismo.*

La filosofía en América Latina, para Alberdi, debía ser compatible con las necesidades económicas, políticas y sociales del continente. Como resultado de esta postura, Alberdi sostuvo que la metafísica y otras ramas filosóficas "puras o abstractas" no tenían lugar en un continente urgido por necesidades más apremiantes. Esta tesis es el legado más importante del pensamiento de Alberdi y el inicio de una polémica que se prolonga hasta nuestros días.

IDEAS*

[Para presidir a la confección del curso de Filosofía Contemporánea en el Colegio de Humanidades, Montevideo, 1842]

La primera dificultad que se presenta al ocuparse de la filosofía, es no solamente la falta de un texto, la falta de un cuerpo completo de doctrina filosófica, sino la falta de una definición misma, de una noción de la ciencia filosófica: esta observación ha sido hecha por Jouffroy.

Cada escuela famosa la ha definido a su modo, como la ha comprendido y formulado a su modo.

Esta divergencia es peculiar a las primeras épocas de la filosofía como a sus actuales días.

No obstante, si queremos darnos cuenta de lo que han hecho Platón y Aristóteles, Descartes y Bacon, Kant y Cousin, cada vez que han filosofado, veremos que no han hecho otra cosa que tentar la solución del problema del origen, naturaleza y destinos de las cosas. Así, la filosofía ha podido tomarse como la *totalidad de la ciencia humana*.

Sin embargo, aquellos ramos de la filosofía que han consagrado al estudio de las cosas más exteriores al hombre, de las físicas y materiales, han tomado la denominación de *ciencias naturales y físicas*. Y se han reservado como por antonomasia el nombre de ciencias filosóficas aquellos ramos del saber que se han

* *Escritos póstumos de J. B. Alberdi,* t. XV, Buenos Aires, J. B. Alberdi, 1900, pp. 603-619.

dedicado al estudio de los fenómenos del espíritu humano. Es así como lo *bello, lo bueno, lo justo, lo verdadero, lo santo, el alma, Dios,* han sido y son las cosas que han absorbido casi exclusivamente la atención de lo que se ha llamado filosofía.

¿Qué son estas cosas en su naturaleza; por qué son como son; qué leyes las gobiernan; qué destinos las rigen en el mecanismo de lo creado; qué medios posee el hombre para conocerlas; qué conquistas cuenta en la carrera de sus investigaciones? He aquí lo que la filosofía se agita por resolver desde tres mil años, y sobre lo que no ha conseguido apenas sino fijar las cuestiones. La filosofía, pues, como ha dicho el filósofo más contemporáneo, Mr. Jouffroy, está por nacer.

No hay, pues, una filosofía universal, porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar, que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas de los problemas del espíritu humano.

La filosofía de cada época y de cada país ha sido por lo común la razón, el principio, o el sentimiento más dominante y más general que ha gobernado los actos de su vida y de su conducta. Y esa razón ha emanado de las necesidades más imperiosas de cada período y de cada país. Es así como ha existido una filosofía oriental, una filosofía griega, una filosofía romana, una filosofía alemana, una filosofía inglesa, una filosofía francesa y como es necesario que exista una filosofía americana. Así es como se ha visto una filosofía de Platón, una de Zenón, una de Descartes, otra de Bacon, otra de Locke, otra de Kant, otra de He-

gel, filosofía del Renacimiento, filosofía del siglo XVIII, filosofía del siglo XIX.

No hay, pues, una filosofía en este siglo; no hay sino sistemas de filosofía: esto es, tentativas más o menos parciales de una filosofía definitiva. La filosofía de este siglo se puede concebir como un conjunto de sistemas especiales más o menos contradictorios en-entre sí. ¿Qué es conocer la filosofía de este siglo? Conocer a Fichte, a Hegel, a Stuart, a Kant, a Cousin, a Jouffroy, a Leroux, etc. Hay filósofos, pero no filosofía; sistemas, no ciencia. Si fuese preciso determinar el carácter más general de la filosofía de este siglo, diríamos que ese carácter consiste en su situación negativa. La filosofía del día es la negación de una filosofía completa existente, no de una filosofía completa posible, porque de otro modo la filosofía del día sería el escepticismo, sin excluir el eclecticismo mismo, porque de lo contrario sería reconocer una filosofía. ¿Qué utilidad puede tener una filosofía semejante? La de substraernos de la dominación de un orden de principios, que pudiésemos considerar como la verdadera filosofía, sin ser otra cosa que un sistema; la de substraernos de la influencia exclusiva de un sistema, librándonos así de la guerra con los sistemas rivales a quienes debemos paz y tolerancia. La regla de nuestro siglo es no hacerse matar por sistema alguno: en filosofía, la tolerancia es la ley de nuestro tiempo.

En el deber de ser incompletos, a fin de ser útiles, nosotros nos ocuparemos sólo de la filosofía del siglo XIX; y de esta filosofía misma excluiremos todo aquello que sea menos contemporáneo y menos aplicable a las necesidades sociales de nuestros países, cuyos

medios de satisfacción deben suministrarnos la materia de nuestra filosofía.

Para nosotros la filosofía del siglo XIX en Europa, se compondrá de los distintos sistemas que en Alemania, Escocia y Francia han sido formulados por Kant, Hegel, Stuart, Cousin, Jouffroy, etc., etc.

Nos acercaremos directamente a la Alemania y a la Escocia lo menos que nos sea posible: nada menos propio que el espíritu y las formas del pensamiento del norte de Europa, para iniciar en los problemas de la filosofía a las inteligencias tiernas de la América del Sur.

El pueblo de Europa que por las formas de su inteligencia y de su carácter está destinado a presidir la educación de estos países es sin contradicción la Francia: el medio día mismo de la Europa le pertenece bajo este aspecto; y nosotros, también meridionales de origen y de situación, pertenecemos de derecho a su iniciativa inteligente.

Por fortuna en la actual filosofía francesa se encuentran refundidas las consecuencias más importantes de la filosofía de Escocia y de Alemania; de modo que habiendo conseguido orientarnos de la presente situación de la filosofía en Francia, podremos estar ciertos de que no quedamos lejos de las ideas escocesas y germánicas.

Tres grandes escuelas filosóficas se han dejado conocer en Francia en este siglo: la escuela *sensualista,* tradición del siglo pasado, la escuela mística y la escuela ecléctica.

A estas escuelas se agregan otras menos importantes y menos famosas, y que han nacido después de la revolución de julio.

La escuela *sensualista* que cuenta por sus representantes más modernos a Cabanis, no obstante pertenezca al siglo pasado, a Desttut de Tracy, Volney, Garat, Lancelin, Broussais, Gall y Asais, será representada en nuestra enseñanza por aquel de éstos que por la extensión de sus vistas haya comprendido a todos los de su familia.

La escuela *mística,* representada por de Maistre, Lamennais, Bonald, d'Eckstein, Ballanche y Saint-Martin, será estudiada en el representante más ruidoso y más pronunciado.

La escuela *ecléctica,* que cuenta por órganos a Berardi, a Nirvey, Kretry, Messías, Dron, de Gerando, Bonstitten, Ansillon, La Moriguieri, Maine de Biran, Roger-Collard, Cousin y Jouffroy, nos será conocida en su expositor más afamado.

Y la escuela que podríamos denominar de Julio, que ha sido representada por Lerroix, Carnot, Lerminier, etc., será también estudiada en su propagador más elocuente.

Una revista rápida de estos sistemas nos pondrá en estado de determinar los grandes rasgos que deben caracterizar a la filosofía más adecuada a la América del Sur. Trataremos de señalar las grandes exigencias de la sociedad americana; nos ocuparemos del problema de los destinos de este continente en el drama general de la civilización, principiando por tocar el problema de los destinos humanos que es la más alta fórmula de filosofía, no siendo las demás ciencias humanas sino los términos sueltos de este problema.

La filosofía ha dividido este problema para resolverle. De ahí la *moral,* que investiga el destino del hombre en la tierra: la *religión,* que busca su destino

antes y después de la vida: la *filosofía de la historia,* que estudia el destino de la especie humana: la cosmología, el origen y las leyes del universo: la teología, la naturaleza del Dios y sus relaciones con el hombre y con la creación; de ahí, en fin, el *derecho natural,* el *derecho político,* el *derecho de gentes,* etc., que no son sino ramos subalternos del estudio de los destinos humanos.

Aplicaremos a la solución de las grandes cuestiones que interesan a la vida y destinos actuales de los pueblos americanos la filosofía que habremos declarado predilecta. Si en esta aplicación somos incompletos, como es de necesidad que seamos, nos habrá servido ella, a lo menos, para darnos la habitud de encaminar nuestros estudios hacia nuestras necesidades especiales y positivas.

Esto nos lleva a un examen crítico de los publicistas y filósofos sociales europeos, tales como Bentham, Rousseau, Guizot, Constant, Montesquieu y otros muchos. Será la oportunidad de explicar y refutar a Donoso Cortés, que por su elocuencia promete en sus ideas un ascendiente entre nosotros, siendo inaplicables en estos países de democracia, aunque adaptables a las exigencias monárquicas de la España.

Así la discusión de nuestros estudios será más que en el sentido de la filosofía especulativa, de la filosofía en sí; en el de la filosofía de aplicación, de la filosofía positiva y real, de la filosofía aplicada a los intereses sociales, políticos, religiosos y morales de estos países. En el terreno de la filosofía favorita de este siglo: la *sociabilidad* y la *política.* Tal ha sido la filosofía como lo ha notado Damison en manos de Lamennais, Lerminier, Tocqueville, Jouffroy, etc. De día

en día la filosofía se hace estadista, positiva, financiera, histórica, industrial, literaria en vez de ideología y psicológica: ha sido definida por una alta celebridad del pensamiento nuevo, la *ciencia de las generalidades.*

Tocaremos, pues, de paso la metafísica del individuo para ocuparnos de la *metafísica del pueblo.* El pueblo será el grande ente, cuyas impresiones, cuyas leyes de vida y de movimiento, de pensamiento y progreso trataremos de estudiar y de determinar de acuerdo con las opiniones más recibidas entre los pensadores más liberales de nuestro siglo, y con las necesidades más urgentes del progreso de estos países.

Y desde luego partiendo según esto de las necesidades más fundamentales y sociales de nuestros países en la hora en que vivimos, los objetos de estudio que absorban nuestra atención serán: 1) la organización social cuya expresión más positiva es la *política constitucional* y *financiera;* 2) las costumbres y usos cuya manifestación más alta es la *literatura;* 3) los hechos de conciencia, los sentimientos íntimos, cuyo doble reflejo es la *moral* y *religión;* 4) la concepción del camino y de los destinos que la providencia y que el siglo señalan a nuestros nuevos estados, cuya revelación pediremos a la *filosofía* de nuestra *historia* y a la *filosofía de la historia* general. Así, pues, derecho público y finanzas, literatura, moral, religión e historia: he aquí los objetos de que nos ocuparemos en los seis meses de este curso. Pero el derecho público, las finanzas, la literatura, la religión, la historia en sus leyes más filosóficas y más generales, en su razón de conducta y de desarrollo, digámoslo así; y no en su forma más material y positiva. De otro modo no se diría que hacíamos un curso de filosofía. Vamos a

estudiar la filosofía evidentemente: pero a fin de que este estudio, por lo común tan estéril, nos traiga alguna ventaja positiva, vamos a estudiar, como hemos dicho, no la filosofía en sí, no la filosofía aplicada al mecanismo de las sensaciones, no la filosofía aplicada a la teoría abstracta de las ciencias humanas, sino la filosofía aplicada a los objetos de un interés más inmediato para nosotros; en una palabra, la filosofía política, la filosofía de nuestra industria y riqueza, la filosofía de nuestra literatura, la filosofía de nuestra religión y nuestra historia. Decimos de *nuestra política,* de *nuestra industria,* en fin, de todas aquellas cosas que son nuestras, porque lo que precisamente forma el carácter y el interés de la enseñanza que ofrecemos es que ella se aplica a investigar la razón de conducta y de progreso de estas cosas entre nosotros.

El estudio del hombre comienza a descender de su boga en nuestro siglo, a la par del análisis que cede sucesivamente su lugar a la síntesis. El hombre exterior, el hombre en presencia de sus destinos, de sus deberes y derechos sobre la tierra: he aquí el campo de la filosofía más contemporánea: ha sido y es el fin de todos los filósofos y de todas las filosofías. Platón, Aristóteles, Cicerón, Bacon, Leibnitz, Locke, Kant, Condillac, Jouffroy, han concluido por ocuparse de la política y de la legislación: tal es el curso más reciente de la filosofía en Alemania y en Francia, como lo nota Sainte-Beuve.

En América no es admisible la filosofía en otro carácter. Si es posible decirlo, la América practica lo que piensa la Europa.

Se deja ver bien claramente que el rol de la América en los trabajos actuales de la civilización del mundo, es del todo positivo y de aplicación. La abstrac-

ción pura, la metafísica en sí, no echará raíces en América. Y los Estados Unidos del Norte han hecho ver que no es verdad que sea indispensable la anterioridad de un desenvolvimiento filosófico, para conseguir un desenvolvimiento político y social.

Ellos han hecho un orden social nuevo y no lo han debido a la metafísica. No hay pueblo menos metafísico en el mundo que los Estados Unidos, y que más materiales de especulación sugiera a los pueblos filosóficos con sus admirables adelantos prácticos.

Así nosotros, partiendo de las manifestaciones más enérgicas y más evidentes de nuestra constitución externa, escuchando el grito salido del hombre, que por todas partes dice: *soy personal, soy idéntico, sensible, activo, inteligente y libre,* y debo marchar eternamente en el progreso de estos grandes atributos, trataremos según esta ley de nuestra naturaleza que se nos da a conocer por intuición y por sentimiento de explicar las condiciones más simples de un movimiento social, político, industrial y literario, el más propio para llegar a la satisfacción de las necesidades más generales de estos países en estas materias.

Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades. Pues según estas necesidades, ¿cuáles son los problemas que la América está llamada a establecer y resolver en estos momentos? —Son los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político; son los de la organización pública más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre, en el suelo americano.

De aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto, ardiente y profética en sus instintos, sintética y orgánica en su

método, positiva y realista en sus procederes, republicana en su espíritu y destinos.

Hemos nombrado la filosofía americana, y es preciso que hagamos ver que ella puede existir. Una filosofía completa es la que resuelve los problemas que interesan a la humanidad. Una filosofía contemporánea es la que resuelve los problemas que interesan por el momento. Americana será la que resuelva el problema de los destinos americanos. La filosofía, pues, una en sus elementos fundamentales como la humanidad, es varia en sus aplicaciones nacionales y temporales. Y es bajo esta última forma que interesa más especialmente a los pueblos. Lo que interesa a cada pueblo es conocer su razón de ser, su razón de progreso y de felicidad, y no es sino porque su felicidad individual se encuentra ligada a la felicidad del género humano. Pero su punto de partida y de progreso es siempre su nacionalidad.

Nos importa, ante todo, darnos cuenta de las primeras consideraciones necesarias a la formación de una filosofía nacional. La filosofía, como se ha dicho, no se nacionaliza por la naturaleza de sus objetos, procederes, medios y fines. La naturaleza de esos objetos, procederes, etc., es la misma en todas partes. ¿Qué se hace en todas partes cuando se filosofa? Se observa, se concibe, se razona, se induce, se concluye. En este sentido, pues, no hay más que una filosofía. La filosofía se localiza por sus aplicaciones especiales a las necesidades propias de cada país y de cada momento. La filosofía se localiza por el carácter instantáneo y local de los problemas que importan especialmente a una nación, a los cuales presta la forma de sus soluciones. Así, la filosofía de una nación proporciona la serie de soluciones que se han dado a los problemas que inte-

resan, a sus destinos generales. Nuestra filosofía será, pues, una serie de soluciones dadas a los problemas que interesan a los destinos nacionales; o bien, la razón general de nuestros progresos y mejoras, la razón de nuestra civilización; o bien la explicación de las leyes, por las cuales debe ejecutarse el desenvolvimiento de nuestra nación; las leyes por las cuales debemos llegar a nuestro fin, es decir, a nuestra civilización, porque la civilización no es sino el desarrollo de nuestra naturaleza, es decir, el cumplimiento de nuestro fin (definición dada por Guizot). Civilizarnos, mejorarnos, perfeccionarnos, según nuestras necesidades y nuestros medios: he aquí nuestros destinos nacionales que se resumen en esta fórmula: —Progreso...

¿Qué tenemos, pues, que hacer, para resolver el problema de nuestra civilización? Descomponerlo, dividirlo; y resolverlo en cada uno de los problemas accesorios. ¿Cuales son éstos? —He aquí los elementos de toda civilización.

Según esto, ¿qué filosofía es la que puede convenir a nuestra juventud? Una filosofía que por la forma de su enseñanza, breve y corta, no la quite un tiempo que pudiera emplear con provecho en estudios de una aplicación productiva y útil, y que por su fondo sirva sólo para iniciarla en el espíritu y tendencia que preside al desarrollo de las instituciones y gobiernos del siglo en que vivimos, y sobre todo del continente que habitamos.

Tal es nuestra misión respecto a la enseñanza que vamos a desempeñar en este establecimiento. Destinado este colegio en sus estudios preparatorios para formar los jóvenes para la vida social, es indispensable instruirlos en los principios que residen en la concien-

cia de nuestras sociedades. Estos principios están dados, son conocidos; no son otros que los que han sido propagados por la revolución y están consignados en las leyes fundamentales de estos países. Son varios, pero susceptibles de reducirse en sólo dos principales: la *libertad del hombre* y la *soberanía del pueblo.* Aún podrían estos dos reducirse a uno: la libertad del hombre.

La libertad del hombre es el manantial de toda nuestra sociabilidad. A causa de que todos los hombres son *libres,* es que todos son *iguales,* y a causa de que todos tienen derecho a su dirección colectiva, es decir, todos tienen parte en la *soberanía del pueblo.*

Así, pues, *libertad, igualdad, asociación,* he aquí los grandes fundamentos de nuestra filosofía moral. Principios proclamados por los pueblos en América, por los cuales no necesitamos interrogar a la psicología, porque se tendría por un desacato el hecho de ponerlo en cuestión.

Se ve, pues, que nuestra filosofía, por su tendencias, aspira colocarse a la par de los pueblos de Suramérica. Por sus miras será la expresión inteligente de las necesidades más vitales y más altas de estos países, será anti-revolucionaria en su espíritu, en el sentido que ella camina a sacarnos de la crisis en que vivimos; orgánica, en el sentido que se encaminará a la investigación de las condiciones del orden venidero; por último, vendrá a ser, para la enumeración de los problemas y soluciones, un caudal de nociones de la primera importancia para el joven de las generaciones que están llamadas a realizar estas necesidades. De este modo la filosofía dejará de ser

una estéril chicana, será lo que quieren que sea, para la Francia, Jouffroy, Lerroux, Carnot, Lerminier y los más recientes órganos de la filosofía europea.

"Repitámoslo, para dar fin, dice Jouffroy, no comprendemos cómo tantas gentes de conciencia se arrojan en los negocios políticos, y empujan y arrastran el carro de nuestra fortuna en un sentido y otro, no digo solamente antes de haber pensado en proponerse estas cuestiones, sino aun antes de haberlas agitado en sí mismas, y examinádolas con la madurez conveniente!...".

Es un deber de todo hombre de bien que por su posición o capacidad pueda influir sobre los asuntos de su país, de mezclarse en ellos: y es del deber de todos aquellos que toman una parte de ilustrarse sobre el sentido en que deben dirigir sus esfuerzos. Pero no se puede llegar a esto sino por el medio que hemos indicado, es decir, averiguando dónde está el país y dónde va; y examinando, para descubrirlo, dónde va el mundo, y lo que puede el país en el destino de la humanidad.

JOSE VASCONCELOS
(1882-1959)

NACIDO *en Oaxaca, México, José Vanconcelos se interesa desde temprano en la filosofía, pero debe contentarse con una educación en Derecho debido a la ausencia académica de la disciplina filosófica durante el porfiriato. En 1909 funda junto con Antonio Caso, Alfonso Reyes y el pintor Diego Rivera, entre otros, el grupo filosófico-literario que se conoce con el nombre de "Ateneo de la Juventud". Este grupo comienza a elaborar un pensamiento antipositivista e indigenista como respuesta a la ideología oficial del régimen de Porfirio Díaz.*

Lo filosófico y lo político se encuentran indisolublemente unidos en los tiempos en que José Vasconcelos lleva a cabo su formación filosófica autodidacta. Vasconcelos no sólo se opone intelectualmente al positivismo oficial, sino que se asocia en lo práctico con el régimen de Francisco Maderos, quien había derrocado la dictadura de Díaz. Esta participación ocasiona el exilio de Vasconcelos a la caída de Maderos. Regresa a México al cabo de su exilio, para ocupar puestos claves en la educación pública bajo los regímenes de Venustiano Carranza y Alvaro Obregón. Poco después abraza ambiciones presidenciales, que se ven frustradas en la elección de 1929. Desde entonces hasta su muerte en 1959, Vasconcelos va gradualmente concentrando su pensamiento en una dirección filosófica académica. En 1943 hace profesión pública de fe católica.

Tienen particular importancia, para nuestra antología, sus obras La raza cósmica *(1925) e* Indología

(1926), a través de las cuales Vasconcelos da expresión a una visión del continente americano de caracteres biológicos y raciales. Propone a América como el continente en que ha de crearse la "raza cósmica" o combinación de todas las razas existentes, que recogerán en una todas las virtudes de las cuatro razas componentes. Heredero del positivismo más allá de lo que él mismo hubiera querido reconocer, Vasconcelos concibe la "raza cósmica" como el producto más elaborado de una evolución de la humanidad que pasa por tres estados: el materialista o guerrero, el intelectual o político y el espiritual o estético. La quinta raza emergería en este último período, que Vasconcelos concibe como uno de síntesis.

Cabe señalar que las ideas de Vasconcelos se inscriben en un tiempo en que la meditación sobre lo racial toma renovada importancia social. La Revolución Mexicana, en particular, reconoció como fuerza importante el largamente marginado segmento indígena de la población. Como ministro de educación pública de México (1920-1925), Vasconcelos prestó atención especial a este sector, del que se hizo cargo con las ideas raciales y biológicas prevalecientes a comienzos de siglo. Apoyándose en el organismo cultural y el indigenismo, elabora y defiende la visión altamente optimista, pero débilmente asentada en la realidad social, de la "raza cósmica".

En relación al tema específico de la filosofía iberoamericana, Vasconcelos puntualizó sin ambigüedad el carácter "universal" de la filosofía, de modo que no tenía sentido, para él, hablar de una filosofía de rasgos nacionales ("El Pensamiento Iberoamericano", Indología, *México, Libreros Mexicanos Unidos, 1958). Sostu-*

vo, sin embargo, que era patrimonio de cada cultura reevaluar los temas de la filosofía, comprendiéndolos en sus propios términos. La defensa de tal patrimonio es uno de los legados más importantes de la obra de Vasconcelos.

LA RAZA COSMICA*

[Misión de la raza iberoamericana]

PROLOGO

Es tesis central del presente libro que las distintas razas del mundo tienden a mezclarse cada vez más, hasta formar un nuevo tipo humano, compuesto con la selección de cada uno de los pueblos existentes...

Queda, sin embargo, por averiguar si la mezcla ilimitada e inevitable es un hecho ventajoso para el incremento de la cultura o si, al contrario, ha de producir decadencias, que ahora ya no sólo serían nacionales, sino mundiales. Problema que revive la pregunta que se ha hecho a menudo el mestizo: "¿Puede compararse mi aportación a la cultura con la obra de las razas relativamente puras que han hecho la historia hasta nuestros días, los griegos, los romanos, los europeos?". Y dentro de cada pueblo, ¿cómo se comparan los períodos de mestizaje con los períodos de homogeneidad racial creadora?...

I

EL MESTIZAJE

Desde los primeros tiempos, desde el descubrimiento y la conquista, fueron castellanos y británicos, o latinos y sajones, para incluir por una parte a los portugueses y por otra al holandés, los que consumaron la tarea de iniciar un nuevo período de la Historia conquistando y poblando el hemisferio nuevo. Aunque

* *La raza cósmica,* en Obras Completas, t. II, México, Libreros Mexicanos, 1958, pp. 903-942.

ellos mismos solamente se hayan sentido colonizadores, trasplantadores de cultura, en realidad establecían las bases de una etapa de general y definitiva transformación. Los llamados latinos, poseedores de genio y de arrojo, se apoderaron de las mejores regiones, de las que creyeron más ricas, y los ingleses, entonces, tuvieron que conformarse con lo que les dejaban gentes más aptas que ellos. Ni España ni Portugal permitían que a sus dominios se acercase el sajón, ya no digo para guerrear, ni siquiera para tomar parte en el comercio. El predominio latino fue indiscutible en los comienzos. Nadie hubiera sospechado, en los tiempos del laudo papal que dividió el Nuevo Mundo entre Portugal y España, que unos siglos más tarde ya no sería el Nuevo Mundo portugués ni español, sino más bien inglés. Nadie hubiera imaginado que los humildes colonos del Hudson y del Delaware, pacíficos y hacendosos, se irían apoderando paso a paso de las mejores y mayores extensiones de la tierra, hasta formar la república que hoy constituye uno de los mayores imperios de la Historia.

Pugna de latinidad contra sajonismo ha llegado a ser, sigue siendo, nuestra época; pugna de instituciones, de propósitos y de ideales. Crisis de una lucha secular que se inicia con el desastre de la Armada Invencible y se agrava con la derrota de Trafalgar. Sólo que desde entonces el sitio del conflicto comienza a desplazarse y se traslada al continente nuevo, donde tuvo todavía episodios fatales. Las derrotas de Santiago de Cuba y de Cavite y Manila son ecos distantes pero lógicos de las catástrofes de la Invencible y de Trafalgar. Y el conflicto está ahora planteado totalmente en el Nuevo Mundo. En la Historia, los siglos suelen ser como días; nada tiene de extraño

que no acabemos todavía de salir de la impresión de la derrota. Atravesamos épocas de desaliento, seguimos perdiendo no sólo en soberanía geográfica, sino también en poderío moral. Lejos de sentirnos unidos frente al desastre, la voluntad se nos dispersa en pequeños y vanos fines. La derrota nos ha traído la confusión de los valores y los conceptos; la diplomacia de los vencedores nos engaña después de vencernos; el comercio nos conquista con sus pequeñas ventajas. Despojados de la antigua grandeza, nos ufanamos de un patriotismo exclusivamente nacional, y ni siquiera advertimos los peligros que amenazan a nuestra raza en conjunto. Nos negamos los unos a los otros. La derrota nos ha envilecido a tal punto que, sin darnos cuenta, servimos los fines de la política enemiga de batirnos en detalle, de ofrecer ventajas particulares a cada uno de nuestros hermanos, mientras al otro se le sacrifica en intereses vitales. No sólo nos derrotaron en el combate; ideológicamente también nos siguen venciendo. Se perdió la mayor de las batallas el día en que cada una de las repúblicas ibéricas se lanzó a hacer vida propia, vida desligada de sus hermanos (concertando tratados y recibiendo beneficios falsos), sin atender a los intereses comunes de la raza. Los creadores de nuestro nacionalismo fueron, sin saberlo, los mejores aliados del sajón, nuestro rival en la posesión del Continente. El despliegue de nuestras veinte banderas en la Unión panamericana de Washington deberíamos verlo como una burla de enemigos hábiles. Sin embargo, nos ufanamos cada uno de nuestro humilde trapo, que dice ilusión vana, y ni siquiera nos ruboriza el hecho de nuestra discordia delante de la fuerte unión norteamericana. No advertimos el contraste de la unidad sajona frente a la anar-

quía y soledad de los escudos iberoamericanos. Nos mantenemos celosamente independientes respecto de nosotros mismos; pero de una o de otra manera nos sometemos o nos aliamos con la Unión sajona. Ni siquiera se ha podido lograr la unidad nacional de los cinco pueblos centroamericanos, porque no ha querido darnos su venia un extraño y porque nos falta el patriotismo verdadero que sacrifique el presente al porvenir. Una carencia de pensamiento creador y un exceso de afán crítico, que por cierto tomamos prestado de otras culturas, nos lleva a discusiones estériles, en las que tan pronto se niega como se afirma la comunidad de nuestras aspiraciones; pero no advertimos que a la hora de obrar, y pese a todas las dudas de los sabios ingleses, el inglés busca la alianza de sus hermanos de América y de Australia, y entonces el yanqui se siente tan inglés como el inglés en Inglaterra. Nosotros no seremos grandes mientras el español de la América no se sienta tan español como los hijos de España. Lo cual no impide que seamos distintos cada vez que sea necesario, pero sin apartarnos de la más alta misión común. Así es menester que procedamos, si hemos de lograr que la cultura ibérica acabe de dar todos sus frutos, si hemos de impedir que en la América triunfe sin oposición la cultura sajona. Inútil es imaginar otras soluciones. La civilización no se improvisa ni se trunca, ni puede hacerse partir del papel de una constitución política; se deriva siempre de una larga, de una secular preparación y depuración de elementos que se transmiten y se combinan desde los comienzos de la Historia. Por eso resulta tan torpe hacer comenzar nuestro patriotismo con el grito de independencia del padre Hidalgo, o con la conspiración de Quito, o con las hazañas de Bolívar,

pues si no lo arraigamos en Cuauhtémoc y en Atahualpa no tendrá sostén, y al mismo tiempo es necesario remontarlo a su fuente hispánica y educarlo en las enseñanzas que deberíamos derivar de las derrotas, que son también nuestras, de las derrotas de la Invencible y de Trafalgar. Si nuestro patriotismo no se identifica con las diversas etapas del viejo conflicto de latinos y sajones, jamás lograremos que sobrepase los caracteres de un regionalismo sin aliento universal, y lo veremos fatalmente degenerar en estrechez y miopía de campanario y en inercia impotente de molusco que se apega a su roca.

Para no tener que renegar alguna vez de la patria misma, es menester que vivamos conforme al alto interés de la raza, aun cuando éste no sea todavía el más alto interés de la humanidad. Es claro que el corazón sólo se conforma con un internacionalismo cabal; pero, en las actuales circunstancias del mundo, el internacionalismo sólo serviría para acabar de consumar el triunfo de las naciones más fuertes; serviría exclusivamente a los fines del inglés. Los mismos rusos, con sus doscientos millones de población, han tenido que aplazar su internacionalismo teórico, para dedicarse a apoyar nacionalidades oprimidas como la India y Egipto. A la vez han reforzado su propio nacionalismo para defenderse de una desintegración que sólo podría favorecer a los grandes estados imperialistas. Resultaría, pues, infantil que pueblos débiles como los nuestros se pusieran a renegar de todo lo que les es propio, en nombre de propósitos que no podrían cristalizar en realidad. El estado actual de la civilización nos impone todavía el patriotismo como una necesidad de defensa de intereses materiales y morales, pero es indispensable que ese patriotismo persiga finalidades vastas y trascendentales.

Su misión se truncó en cierto sentido con la independencia, y ahora es menester devolverlo al cauce de su destino histórico universal...

Los antiguos colonos de Nueva Inglaterra y de Virginia se separaron de Inglaterra, pero sólo para crecer mejor y hacerse más fuertes. La separación política nunca ha sido entre ellos obstáculo para que en el asunto de la común misión étnica se mantengan unidos y acordes. La emancipación, en vez de debilitar a la gran raza, la bifurcó, la multiplicó, la desbordó poderosa sobre el mundo; desde el núcleo imponente de uno de los más grandes imperios que han conocido los tiempos. Y ya desde entonces, lo que no conquista el inglés en las Islas, se lo toma y lo guarda el inglés del nuevo continente.

En cambio, nosotros, los españoles por la sangre o por la cultura, a la hora de nuestra emancipación comenzamos por renegar de nuestras tradiciones; rompimos con el pasado y no faltó quien renegara la sangre diciendo que hubiera sido mejor que la conquista de nuestras regiones la hubiesen consumado los ingleses. Palabras de traición que se excusan por el acto que engendra la tiranía y por la ceguedad que trae la derrota. Pero perder por esta suerte el sentido histórico de una raza equivale a un absurdo, es lo mismo que negar a los padres fuertes y sabios cuando somos nosotros mismos, no ellos, los culpables de la decadencia...

A pesar de esta firme cohesión ante un enemigo invasor, nuestra guerra de independencia se vio amenguada por el provincialismo y por la ausencia de planes trascendentales. La raza que había soñado con el imperio del mundo, los supuestos descendientes de la gloria romana, cayeron en la pueril satisfacción de crear

nacioncitas y soberanías de principado, alentadas por almas que en cada cordillera veían un muro y no una cúspide. Glorias balcánicas soñaron nuestros emancipadores, con la ilustre excepción de Bolívar y Sucre y Petión, el negro, y media docena más, a lo sumo. Pero los otros, obsesionados por el concepto local y enredados en una confusa fraseología seudo-revolucionaria, sólo se ocuparon en empequeñecer un conflicto que pudo haber sido el principio del despertar de un continente. Dividir, despedazar el sueño de un gran poderío latino, tal parecía ser el propósito de ciertos prácticos ignorantes que colaboraron en la independencia, y dentro de ese movimiento merecen puesto de honor; pero no supieron, no quisieron, ni escuchar las advertencias geniales de Bolívar.

Claro que en todo proceso social hay que tener en cuenta las causas profundas, inevitables, que determinan un momento dado. Nuestra geografía, por ejemplo, era y sigue siendo un obstáculo de la unión; pero si hemos de dominarlo será menester que antes pongamos en orden el espíritu, depurando las ideas y señalando orientaciones precisas. Mientras no logremos corregir los conceptos, no será posible que obremos sobre el medio físico en tal forma que lo hagamos servir a nuestro propósito.

En México, por ejemplo, fuera de Mina, casi nadie pensó en los intereses del Continente; peor aún, el patriotismo vernáculo estuvo enseñando, durante un siglo, que triunfamos de España gracias al valor indomable de nuestros soldados, y casi ni se mencionan las cortes de Cádiz ni el levantamiento contra Napoleón, que electriza la raza, ni las victorias y martirios de los pueblos hermanos del Continente. Este pecado, común a cada una de nuestras patrias, es resultado de

épocas en que la Historia se escribe para halagar a los déspotas. Entonces la patriotería no se conforma con presentar a sus héroes como unidades de un movimiento continental, y los presenta autónomos, sin darse cuenta que al obrar de esta suerte los empequeñece en vez de agrandarlos.

Se explican también estas aberraciones porque el elemento indígena no se había fusionado, no se ha fusionado aún en su totalidad, con la sangre española; pero esta discordia es más aparente que real. Háblese al más exaltado indianista de la conveniencia de adaptarnos a la latinidad y no opondrá el menor reparo; dígasele que nuestra cultura es española y en seguida formulará objeciones. Subsiste la huella de la sangre vertida, huella maldita que no borran los siglos, pero que el peligro común debe anular. Y no hay otro recurso. Los mismos indios puros están españolizados, están latinizados, como está latinizado el ambiente. Dígase lo que se quiera, los rojos, los ilustres atlantes de quienes viene el indio, se durmieron hace millares de años para no despertar. En la Historia no hay retornos, porque toda ella es transformación y novedad. Ninguna raza vuelve; cada una plantea su misión, la cumple y se va. Esta verdad rige lo mismo en los tiempos bíblicos que en los nuestros; todos los historiadores antiguos la han formulado. Los días de los blancos puros, los vencedores de hoy, están tan contados como lo estuvieron los de sus antecesores. Al cumplir su destino de mecanizar el mundo, ellos mismos han puesto, sin saberlo, las bases de un período nuevo, el período de la fusión y la mezcla de todos los pueblos. El indio no tiene otra puerta hacia el porvenir que la puerta de la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya

desbrozado de la civilización latina. También el blanco tendrá que deponer su orgullo, y buscará progreso y redención posterior en el alma de sus hermanos de las otras castas, y se confundirá y se perfeccionará en cada una de las variedades superiores de la especie, en cada una de las modalidades que tornan múltiple la revelación y más poderoso el genio...

Reconozcamos que fue una desgracia no haber procedido con la cohesión que demostraron los del norte; la raza prodigiosa, a la que solemos llenar de improperios sólo porque nos ha ganado cada partida de la lucha secular. Ella triunfa porque aduna sus capacidades prácticas con la visión clara de un gran destino. Conserva presente la intuición de una misión histórica definida, en tanto que nosotros nos perdemos en el laberinto de quimeras verbales. Parece que Dios mismo conduce los pasos del sajonismo, en tanto que nosotros nos matamos por el dogma o nos proclamamos ateos. ¡Cómo deben de reír de nuestros desplantes y vanidades latinas estos fuertes constructores de imperios! Ellos no tienen en la mente el lastre ciceroniano de la fraseología, ni en la sangre los instintos contradictorios de la mezcla de razas disímiles; *pero cometieron el pecado de destruir esas razas, en tanto que nosotros las asimilamos, y esto nos da derechos nuevos y esperanzas de una misión sin precedente en la Historia.*

De aquí que los tropiezos adversos no nos inclinen a claudicar; vagamente sentimos que han de servirnos para descubrir nuestra ruta. Precisamente, en las diferencias encontramos el camino; si no más imitamos, perdemos; si descubrimos, si creamos, triunfaremos. La ventaja de nuestra tradición es que posee mayor facilidad de simpatía con los extraños. Esto implica que

nuestra civilización, con todos sus defectos, puede ser la elegida para asimilar y convertir a un nuevo tipo a todos los hombres. En ella se prepara de esta suerte la trama, el múltiple y rico plasma de la humanidad futura. Comienza a advertirse este mandato de la Historia en esa abundancia de amor que permitió a los españoles crear una raza nueva con el indio y con el negro; prodigando la estirpe blanca a través del soldado que engendraba familia indígena y la cultura de Occidente por medio de la doctrina y el ejemplo de los misioneros que pusieron al indio en condiciones de penetrar en la nueva etapa, la etapa del mundo Uno. La colonización española creó mestizaje; esto señala su carácter, fija su responsabilidad y define su porvenir. El inglés siguió cruzándose sólo con el blanco y exterminó al indígena; lo sigue exterminando en la sorda lucha económica, más eficaz que la conquista armada. Esto prueba su limitación y es el indicio de su decadencia. Equivale, en grande, a los matrimonios incestuosos de los faraones, que minaron la virtud de aquella raza, y contradice el fin ulterior de la Historia, que es lograr la fusión de los pueblos y las culturas. Hacer un mundo inglés; exterminar a los rojos, para que en toda la América se renueve el norte de Europa, hecho de blancos puros, no es más que repetir el proceso victorioso de una raza vencedora. Ya esto lo hicieron los rojos; lo han hecho o lo han intentado todas las razas fuertes y homogéneas; pero eso no resuelve el problema humano; para un objetivo tan menguado no se quedó en reserva cinco mil años la América. El objeto del continente nuevo y antiguo es mucho más importante. Su predestinación obedece al designio de constituir la cuna de una raza quinta en la que se fundirán todos los pueblos, para reemplazar a las cuatro que

aisladamente han venido forjando la Historia. En el suelo de América hallará término la dispersión, allí se consumará la unidad por el triunfo del amor fecundo, y la superación de todas las estirpes.

Y se engendrará, de tal suerte, el tipo síntesis que ha de juntar los tesoros de la Historia, para dar expresión al anhelo total del mundo.

Los pueblos llamados latinos, por haber sido más fieles a su misión divina de América, son los llamados a consumarla. Y tal fidelidad al oculto designio es la garantía de nuestro triunfo.

En el mismo período caótico de la independencia, que tantas censuras merece, se advierten, sin embargo, vislumbres de ese afán de universalidad que ya anuncia el deseo de fundir lo humano en un tipo universal y sintético. Desde luego, Bolívar, en parte porque se dio cuenta del peligro en que caíamos, repartidos en nacionalidades aisladas, y también por su don de profecía, formuló aquel plan de federación iberoamericana que ciertos necios todavía hoy discuten.

Y si los demás caudillos de la independencia latinoamericana, en general, no tuvieron un concepto claro del futuro; si es verdad que llevados del provincialismo, que hoy llamamos patriotismo, o de la limitación, que hoy se titula soberanía nacional, cada uno se preocupó no más que de la suerte inmediata de su propio pueblo, también es sorprendente observar que casi todos se sintieron animados de un sentimiento humano universal que coincide con el destino que hoy asignamos al continente iberoamericano. Hidalgo, Morelos, Bolívar, Petión el haitiano, los argentinos en Tucumán, Sucre, todos se preocuparon de libertar a los esclavos, de declarar la igualdad de todos los hombres por derecho natural; la igualdad social y cívica de los blancos,

negros e indios. En un instante de crisis histórica, formularon la misión trascendental asignada a aquella zona del globo: misión de fundir étnica y espiritualmente a las gentes.

De tal suerte se hizo en el bando latino lo que nadie ni pensó hacer en el continente sajón. Allí siguió imperando la tesis contraria, el propósito confesado o tácito de limpiar la tierra de indios, mogoles y negros, para mayor gloria y ventura del blanco. En realidad, desde aquella época quedaron bien definidos los sistemas que, perdurando hasta la fecha, colocan en campos sociológicos opuestos a las dos civilizaciones: la que quiere el predominio exclusivo del blanco y la que está formando una raza nueva, raza de síntesis, que aspira a englobar y expresar todo lo humano en maneras de constante superación. Si fuese menester aducir pruebas, bastaría observar la mezcla creciente y espontánea que en todo el continente latino se opera entre todos los pueblos y, por la otra parte, la línea inflexible que separa al negro del blanco en los Estados Unidos, y las leyes, cada vez más rigurosas, para la exclusión de los japoneses y chinos de California.

Los llamados latinos, tal vez porque desde un principio no son propiamente tales latinos, sino un conglomerado de tipos y razas, persisten en no tomar muy en cuenta el factor étnico para sus relaciones sexuales. Sean cuales fueren las opiniones que a este respecto se emitan, y aun la repugnancia que el prejuicio nos causa, lo cierto es que se ha producido y se sigue consumando la mezcla de sangres. Y es en esta fusión de estirpes donde debemos buscar el rasgo fundamental de la idiosincrasia iberoamericana. Ocurrirá algunas veces, y ha ocurrido ya, en efecto, que la competencia econó-

mica nos obligue a cerrar nuestras puertas, tal como lo hace el sajón, a una desmedida irrupción de orientales. Pero, al proceder de esta suerte, nosotros no obedecemos más que a razones de orden económico; reconocemos que no es justo que pueblos como el chino, que bajo el santo consejo de la moral confuciana se multiplican como los ratones, vengan a degradar la condición humana, justamente en los instantes en que comenzamos a comprender que la inteligencia sirve para frenar y regular bajos instintos zoológicos, contrarios a un concepto verdaderamente religioso de la vida. Si los rechazamos es porque el hombre, a medida que progresa, se multiplica menos y siente el horror del número, por lo mismo que ha llegado a estimar la calidad. En los Estados Unidos rechazan a los asiáticos por el mismo temor del desbordamiento físico propio de las especies superiores; pero también lo hacen porque no les simpatiza el asiático; porque desdeñan y serían incapaces de cruzarse con él. Las señoritas de San Francisco se han negado a bailar con oficiales de la marina japonesa, que son hombres tan aseados, inteligentes y, a su manera, tan bellos como los de cualquiera otra marina del mundo. Sin embargo, ellas jamás comprenderían que un japonés pueda ser bello. Tampoco es fácil convencer al sajón de que si el amarillo y el negro tienen su tufo, también el blanco lo tiene para el extraño, aunque nosotros no nos demos cuenta de ello. En la América Latina existe, pero infinitamente más atenuada, la repulsión de una sangre que se encuentra con otra sangre extraña. Allí hay mil puentes para la fusión sincera y cordial de todas las razas. El amurallamiento étnico de los del norte frente a la simpatía mucho más fácil de los del sur, tal es el dato más im-

portante, y a la vez más favorable, para nosotros, si se reflexiona, aunque sea superficialmente, en el porvenir. Pues se verá enseguida que somos nosotros de mañana, en tanto que ellos van siendo de ayer. Acabarán de formar los yanquis el último gran imperio de una sola raza: el imperio final del poderío blanco. Entre tanto, nosotros seguiremos padeciendo en el vasto caos de una estirpe en formación, contagiados de la levadura de todos los tipos, pero seguros del avatar de una estirpe mejor. En la América española ya no repetirá la Naturaleza uno de sus ensayos parciales, ya no será la raza de un solo color, de rasgos particulares, la que en esta vez salga de la olvidada Atlántida; no será la futura ni una quinta ni una sexta raza, destinada a prevalecer sobre sus antecesoras; lo que de allí va a salir es la raza definitiva, la raza síntesis o raza integral, hecha con el genio y con la sangre de todos los pueblos y, por lo mismo, más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal.

Para acercarnos a este propósito sublime es preciso ir creando, como si dijéramos, el tejido celular que ha de servir de carne y sostén a la nueva aparición biológica. Y a fin de crear ese tejido proteico, maleable, profundo, etéreo y esencial, será menester que la raza iberoamericana se penetre de su misión y la abrace como un misticismo.

Quizás no haya nada inútil en los procesos de la Historia; nuestro mismo aislamiento material y el error de crear naciones nos ha servido, junto con la mezcla original de la sangre, para no caer en la limitación sajona de constituir castas de raza pura. La Historia demuestra que estas selecciones prolongadas y rigurosas dan tipos de refinamiento físico; curiosos, pero sin vigor; bellos con una extraña belleza, como la de la

casta brahmánica milenaria, pero a la postre decadentes. Jamás se ha visto que aventajen a los otros hombres ni en talento, ni en bondad, ni en vigor. El camino que hemos iniciado nosotros es mucho más atrevido, rompe los prejuicios antiguos, y casi no se explicaría si no se fundase en una suerte de clamor que llega de una lejanía remota, que no es la del pasado, sino la misteriosa lejanía de donde vienen los presagios del porvenir.

Si la América Latina fuese no más otra España, en el mismo grado que los Estados Unidos son otra Inglaterra, entonces la vieja lucha de las dos estirpes no haría otra cosa que repetir sus episodios en la tierra más vasta y uno de los dos rivales acabaría por imponerse y llegaría a prevalecer. Pero no es ésta la ley natural de los choques, ni en la mecánica ni en la vida. La oposición y la lucha, particularmente cuando ellas se trasladan al campo del espíritu, sirven para definir mejor los contrarios, para llevar a cada uno a la cúspide de su destino, y, a la postre, para sumarlos en una común y victoriosa superación.

La misión del sajón se ha cumplido más pronto que la nuestra, porque era más inmediata y ya conocida en la Historia; para cumplirla no había más que seguir el ejemplo de otros pueblos victoriosos. Meros continuadores de Europa en la región del continente que ellos ocuparon, los valores del blanco llegaron al cenit. He ahí por qué la historia de Norteamérica es como un ininterrumpido y vigoroso *allegro* de marcha triunfal.

¡Cuán distintos los sones de la formación iberoamericana! Semejan al profundo *scherzo* de una sinfonía infinita y honda; voces que traen acentos de la Atlántida, abismos contenidos en la pupila del hombre ro-

jo, que supo tanto, hace tantos miles de años, y ahora parece que se ha olvidado de todo. Se parece su alma al viejo cenote maya, de aguas verdes, profundas, inmóviles, en el centro del bosque, desde hace tantos siglos que ya ni su leyenda perdura. Y se remueve esta quietud de infinito, con la gota que en nuestra sangre pone el negro, ávido de dicha sensual, ebrio de danzas y desenfrenadas lujurias. Asoma también el mogol con el misterio de su ojo oblicuo, que toda cosa la mira conforme a un ángulo extraño, que descubre no sé qué pliegues y dimensiones nuevas. Interviene asimismo la mente clara del blanco, parecida a su tez y a su ensueño. Se revelan estrías judaicas que se escondieron en la sangre castellana desde los días de la cruel expulsión; melancolías del árabe, que son un dejo de la enfermiza sensualidad musulmana; ¿quién no tiene algo de todo esto o no desea tenerlo todo? He ahí al hindú, que también llegará, que ha llegado ya por el espíritu y aunque es el último en venir parece el más próximo pariente. Tantos que han venido y otros que vendrán, y así se nos ha de ir haciendo un corazón sensible y ancho que todo lo abarca y contiene y se conmueve; pero, henchido de vigor, impone leyes nuevas al mundo. Y presentimos como otra cabeza, que dispondrá de todos los ángulos para cumplir el prodigio de superar a la esfera.

II

Después de examinar las potencialidades remotas y próximas de la raza mixta que habita el continente iberoamericano y el destino que la lleva a convertirse en la primera raza síntesis del globo, se hace necesario in-

vestigar si el medio físico en que se desarrolla dicha estirpe corresponde a los fines que le marca su biótica. La extensión de que ya dispone es enorme; no hay, desde luego, problema de superficie. La circunstancia de que sus costas no tienen muchos puertos de primera clase casi no tiene importancia, dados los adelantos crecientes de la ingeniería. En cambio, lo que es fundamental abunda en cantidad superior, sin duda, a cualquiera otra región de la tierra: recursos naturales, superficie cultivable y fértil, agua y clima. Sobre este último factor se adelantará, desde luego, una objeción: el clima, se dirá, es adverso a la nueva raza, porque la mayor parte de las tierras disponibles está situada en la región más cálida del globo. Sin embargo, tal es, precisamente, la ventaja y el secreto de su futuro. Las grandes civilizaciones se iniciaron entre trópicos y la civilización final volverá al trópico. La nueva raza comenzará a cumplir su destino a medida que se inventen los nuevos medios de combatir el calor en lo que tiene de hostil para el hombre, pero dejándole todo su poderío benéfico para la producción de la vida. El triunfo del blanco se inició con la conquista de la nieve y del frío. La base de la civilización blanca es el combustible. Sirvió primeramente de protección en los largos inviernos; después se advirtió que tenía una fuerza capaz de ser utilizada no sólo en el abrigo, sino también en el trabajo; entonces nació el motor, y, de esta suerte, del fogón y de la estufa procede todo el maquinismo que está transformando al mundo. Una invención semejante hubiera sido imposible en el cálido Egipto, y, en efecto, no ocurrió allá, a pesar de que aquella raza superaba infinitamente en capacidad intelectual a la raza inglesa. Para comprobar esta última

afirmación, basta comparar la metafísica sublime del Libro de los Muertos de los sacerdotes egipcios con las chabacanerías del darwinismo spenceriano. El abismo que separa a Spencer de Hermes Trimegisto no lo franquea el dolicocéfalo rubio ni en otros mil años de adiestramiento y selección...

Supuesta, pues, la conquista del trópico por medio de los recursos científicos, resulta que vendrá un período en el cual la humanidad entera se establecerá en las regiones cálidas del planeta. La tierra de promisión estará entonces en la zona que hoy comprende el Brasil entero, más Colombia, Venezuela, Ecuador, parte de Perú, parte de Bolivia y la región superior de la Argentina...

Naturalmente, la quinta raza no pretenderá excluir a los blancos, como no se propone excluir a ninguno de los demás pueblos; precisamente la norma de su formación es el aprovechamiento de todas las capacidades para mayor integración del poder. No es la guerra contra el blanco nuestra mira, pero sí una guerra contra toda clase de predominio violento, lo mismo el del blanco que, en su caso, el del amarillo, si el Japón llegare a convertirse en amenaza continental. Por lo que hace al blanco y a su cultura, la quinta raza cuenta ya con ellos y todavía espera beneficios de su genio. La América latina debe lo que es al europeo blanco y no va a renegar de él; al mismo norteamericano le debe gran parte de sus ferrocarriles y puentes y empresas, y de igual suerte necesita de todas las otras razas. Sin embargo, aceptamos los ideales superiores del blanco, pero no su arrogancia; queremos brindarle, lo mismo que a todas las gentes, una patria libre en la que encuentre hogar y refugio, pero no una prolonga-

ción de sus conquistas. Los mismos blancos, descontentos del materialismo y de la injusticia social en que ha caído su raza, la cuarta raza, vendrán a nosotros para ayudar en la conquista de la libertad.

Quizás entre todos los caracteres de la quinta raza predominen los caracteres del blanco, pero tal supremacía debe ser fruto de elección libre del gusto y no resultado de la violencia o de la presión económica. Los caracteres superiores de la cultura y de la naturaleza tendrán que triunfar, pero ese triunfo sólo será firme si se funda en la aceptación voluntaria de la conciencia y en la elección libre de la fantasía. Hasta la fecha, la vida ha recibido su carácter de las potencias bajas del hombre; la quinta raza será el fruto de las potencias superiores. La quinta raza no excluye; acapara vida; por eso la exclusión del yanqui, como la exclusión de cualquier otro tipo humano, equivaldría a una mutilación anticipada, más funesta aún que un corte posterior. Si no queremos excluir ni a las razas que pudieran ser consideradas como inferiores, mucho menos cuerdo sería apartar de nuestra empresa a una raza llena de empuje y de firmes virtudes sociales.

Expuesta ya la teoría de la formación de la raza futura iberoamericana y la manera como podrá aprovechar el medio en que vive, resta sólo considerar el tercer factor de la transformación que se verifica en el nuevo continente; el factor espiritual que ha de dirigir y consumar la extraordinaria empresa. Se pensará, tal vez, que la fusión de las distintas razas contemporáneas en una nueva que complete y supere a todas, va a ser un proceso repugnante de anárquico hibridismo, delante del cual la práctica inglesa de celebrar matrimonio sólo dentro de la propia estirpe se verá como un ideal de refinamiento y de pureza. Los

arios primitivos del Indostán ensayaron precisamente este sistema inglés para defenderse de la mezcla con las razas de color, pero como esas razas obscuras poseían una sabiduría necesaria para completar la de los invasores rubios, la verdadera cultura indostánica no se produjo sino después de que los siglos consumaron la mezcla, a pesar de todas las prohibiciones escritas. Y la mezcla fatal fue útil no sólo por razones de cultura, sino porque el mismo individuo físico necesita renovarse en sus semejantes. Los norteamericanos se sostienen muy firmes en su resolución de mantener pura su estirpe; pero eso depende de que tienen delante al negro, que es como otro polo, como el contrario de los elementos que pueden mezclarse. En el mundo iberoamericano el problema no se presenta con caracteres tan crudos; tenemos poquísimos negros y la mayor parte de ellos se han ido transformando ya en poblaciones mulatas. El indio es buen puente de mestizaje. Además, el clima cálido es propicio al trato y reunión de todas las gentes. Por otra parte, y esto es fundamental, el cruce de las distintas razas no va a obedecer a razones de simple proximidad, como sucedía al principio, cuando el colono blanco tomaba mujer indígena o negra porque no había otra a mano. En lo sucesivo, a medida que las condiciones sociales mejoren, el cruce de sangre será cada vez más espontáneo, a tal punto que no estará ya sujeto a la necesidad, sino al gusto; en último caso, a la curiosidad. El motivo espiritual se irá sobreponiendo de esta suerte a las contingencias de lo físico. Por motivo espiritual ha de entenderse, más bien que la reflexión, el gusto que dirige el misterio de la elección de una persona entre una multitud.

III

Dicha ley del gusto como norma de las relaciones humanas la hemos enunciado en diversas ocasiones con el nombre de la ley de los tres estados sociales, definidos no a la manera comtiana, sino con una comprensión más vasta. Los tres estados que esta ley señala son: el material o guerrero, el intelectual o político y el espiritual o estético. Los tres estados representan un proceso que gradualmente nos va libertando del imperio de la necesidad y, poco a poco, va sometiendo la vida entera a las normas superiores del sentimiento y de la fantasía. En el primer estado manda sólo la materia; los pueblos, al encontrarse, combaten o se juntan sin más ley que la violencia y el poderío relativo. Se exterminan unas veces o celebran acuerdos atendiendo a la conveniencia o a la necesidad. Así viven la horda y la tribu de todas las razas. En semejante situación la mezcla de sangres se ha impuesto también por la fuerza material, único elemento de cohesión de un grupo. No puede haber elección donde el fuerte toma o rechaza, conforme a su capricho, la hembra sometida.

Por supuesto que ya desde ese período late en el fondo de las relaciones humanas el instinto de simpatía que atrae o repele conforme a ese misterio que llamamos el gusto, misterio que es la secreta razón de toda estética; pero la sugestión del gusto no constituye el móvil predominante del primer período, como no lo es tampoco del segundo, sometido a la inflexible norma de la razón. También la razón está contenida en el primer período como origen de conducta y de acción humanas; pero es una razón débil, como el gusto oprimido; no es ella quien decide, sino la fuerza, y a esa

fuerza, comúnmente brutal, se somete el juicio, convertido en esclavo de la voluntad primitiva. Corrompido así el juicio en astucia, se envilece para servir a la injusticia. En el primer período no es posible trabajar por la fusión cordial de las razas, tanto porque la misma ley de la violencia a que está sometido excluye las posibilidades de cohesión espontánea, cuanto porque ni siquiera las condiciones geográficas permitían la comunicación constante de todos los pueblos del planeta.

En el segundo período tiende a prevalecer la razón que artificiosamente aprovecha las ventajas conquistadas por la fuerza y corrige sus errores. Las fronteras se definen en tratados y las costumbres se organizan conforme a las leyes derivadas de las conveniencias recíprocas y la lógica; el romanismo es el más acabado modelo de este sistema social racional, aunque en realidad comenzó antes de Roma y se prolonga todavía en esta época de las nacionalidades. En este régimen, la mezcla de las razas obedece en parte al capricho de un instinto libre que se ejerce por debajo de los rigores de la norma social, y obedece especialmente a las conveniencias éticas o políticas del momento. En nombre de la moral, por ejemplo, se imponen ligas matrimoniales, difíciles de romper, entre personas que no se aman; en nombre de la política se restringen libertades interiores y exteriores; en nombre de la religión, que debiera ser la inspiración sublime, se imponen dogmas y tiranías; pero cada caso se justifica con el dictado de la razón, reconocido como supremo de los asuntos humanos. Proceden también conforme a lógica superficial y a saber equívoco quienes condenan la mezcla de razas en nombre de una eugénica que, por fun-

darse en datos científicos incompletos y falsos, no ha podido dar resultados válidos. La característica de este segundo período es la fe en la fórmula; por eso en todos sentidos no hace otra cosa que dar norma a la inteligencia, límites a la acción, fronteras a la patria y frenos al sentimiento. Regla, norma y tiranía, tal es la ley del segundo período en que estamos presos y del cual es menester salir.

En el tercer período, cuyo advenimiento se anuncia ya en mil formas, la orientación de la conducta no se buscará en la pobre razón, que explica pero no descubre; se buscará en el sentimiento creador y en la belleza que convence. Las normas las dará la facultad suprema, la fantasía; es decir, se vivirá sin norma, en un estado en que todo cuanto nace del sentimiento es un acierto. En vez de reglas, inspiración constante. Y no se buscará el mérito de una acción en su resultado inmediato y palpable, como ocurre en el primer período; ni tampoco se atenderá a que se adapte a determinadas reglas de razón pura; el mismo imperativo ético será sobrepujado, y más allá del bien y del mal, en el mundo del *pathos* estético, sólo importará que el acto, por ser bello, produzca dicha. Hacer nuestro antojo, no nuestro deber; seguir el sendero del gusto, no el del apetito ni el del silogismo; vivir el júbilo fundado en amor, ésa es la tercera etapa.

Desgraciadamente, somos tan imperfectos que para lograr semejante vida de dioses será menester que pasemos antes por todos los caminos; por el camino del deber, donde se depuran y superan los apetitos bajos; por el camino de la ilusión, que estimula las aspiraciones más altas. Vendrá en seguida la pasión, que redime de la baja sensualidad. Vivir en *pathos,* sentir

por todo una emoción tan intensa que el movimiento de las cosas adopte ritmos de dicha, he ahí un rasgo del tercer período. A él se llega soltando el anhelo divino, para que alcance, sin puentes de moral y de lógica, de un solo ágil salto, las zonas de revelación. Don artístico es esa intuición inmediata que brinca sobre la cadena de los sorites y, por ser pasión, supera desde el principio el deber y lo reemplaza con el amor exaltado. Deber y lógica, ya se entiende que uno y otro son andamios y mecánica de la construcción; pero el alma de la arquitectura es ritmo que trasciende el mecanismo y no conoce más ley que el misterio de la belleza divina.

¿Qué papel desempeña en este proceso ese nervio de los destinos humanos, la voluntad que esta cuarta raza llegó a deificar en el instante de embriaguez de su triunfo? La voluntad es fuerza, la fuerza ciega que corre tras de fines confusos; en el primer período la dirige el apetito, que se sirve de ella para todos sus caprichos; prende después su luz la razón, y la voluntad se refrena en el deber y se da formas en el pensamiento lógico. En el tercer período la voluntad se hace libre, sobrepuja lo finito, y estalla y se anega en una especie de realidad infinita; se llena de rumores y de propósitos remotos; no le basta la lógica y se pone las alas de la fantasía; se hunde en lo más profundo y vislumbra lo más alto; se ensancha en la armonía y asciende en el misterio creador de la melodía; se satisface y se disuelve en la emoción y se confunde con la alegría del universo: se hace pasión de belleza.

Si reconocemos que la Humanidad gradualmente se acerca al tercer período de su destino, comprenderemos que la obra de fusión de las razas se va a verificar en

el continente iberoamericano conforme a una ley derivada del goce de las funciones más altas. Las leyes de la emoción, la belleza y la alegría regirán la elección de parejas, con un resultado infinitamente superior al de esa eugénica fundada en la razón científica que nunca mira más que la porción menos importante del suceso amoroso. Por encima de la eugénica científica prevalecerá la eugénica misteriosa del gusto estético. Donde manda la pasión iluminada no es menester ningún correctivo. Los muy feos no procrearán, no desearán procrear; ¿qué importa entonces que todas las razas se mezclen si la fealdad no encontrará cuna? La pobreza, la educación defectuosa, la escasez de tipos bellos, la miseria que vuelve a la gente fea, todas estas calamidades desaparecerán del estado social futuro. Se verá entonces repugnante, parecerá un crimen, el hecho hoy cotidiano de que una pareja mediocre se ufane de haber multiplicado miseria. El matrimonio dejará de ser consuelo de desventuras que no hay por qué perpetuar, y se convertirá en una obra de arte.

Tan pronto como la educación y el bienestar se difundan, ya no habrá peligro de que se mezclen los más opuestos tipos. Las uniones se efectuarán conforme a la ley singular del tercer período, la ley de simpatía, refinada por el sentido de la belleza. Una simpatía verdadera y no la falsa que hoy nos imponen la necesidad y la ignorancia. Las uniones, sinceramente apasionadas y fácilmente deshechas en caso de error, producirán vástagos despejados y hermosos. La especie entera cambiará de tipo físico y de temperamento, prevalecerán los instintos superiores y perdurarán, como en síntesis feliz, los elementos de hermosura, que hoy están repartidos en los distintos pueblos...

Cada raza que se levanta necesita constituir su propia filosofía, el *deux ex machina* de su éxito. Nosotros nos hemos educado bajo la influencia humillante de una filosofía ideada por nuestros enemigos, si se quiere de una manera sincera; pero con el propósito de exaltar sus propios fines y anular los nuestros. De esta suerte nosotros mismos hemos llegado a creer en la inferioridad del mestizo, en la irredención del indio, en la condenación del negro, en la decadencia irreparable del oriental. La rebelión de las armas no fue seguida de la rebelión de las conciencias. Nos rebelamos contra el poder político de España y no advertimos que, junto con España, caímos en la dominación económica y moral de la raza que ha sido señora del mundo desde que terminó la grandeza de España. Sacudimos un yugo para caer bajo otro nuevo. El movimiento de desplazamiento de que fuimos víctimas no se hubiese podido evitar aunque lo hubiésemos comprendido a tiempo. Hay cierta fatalidad en el destino de los pueblos lo mismo que en el destino de los individuos; pero ahora que se inicia una nueva fase de la Historia se hace necesario reconstituir nuestra ideología y organizar conforme a una nueva doctrina étnica toda nuestra vida continental. Comencemos, entonces, haciendo vida propia y ciencia propia. Si no se liberta primero el espíritu, jamás lograremos redimir la materia.

*

Tenemos el deber de formular las bases de una nueva civilización, y por eso mismo es menester que tengamos presente que las civilizaciones no se repiten ni en la forma ni en el fondo. La teoría de la superio-

ridad étnica ha sido simplemente un recurso de combate común a todos los pueblos batalladores; pero la batalla que nosotros debemos de librar es tan importante que no admite ningún ardid falso. Nosotros no sostenemos que somos ni que llegaremos a ser la primera raza del mundo, la más ilustrada, la más fuerte y la más hermosa. Nuestro propósito es todavía más alto y más difícil que lograr una selección temporal. Nuestros valores están en potencia, a tal punto que nada somos aún. Sin embargo, la raza hebrea no era para los egipcios arrogantes otra cosa que una ruin casta de esclavos, y de ella nació Jesucristo, el autor del mayor movimiento de la Historia, el que anunció el amor de todos los hombres. Este amor será uno de los dogmas fundamentales de la quinta raza que ha de producirse en América. El cristianismo libera y engendra vida, porque contiene revelación universal, no nacional; por eso tuvieron que rechazarlo los propios judíos, que no se decidieron a comulgar con gentiles. Pero la América es la patria de la gentilidad, la verdadera tierra de promisión cristiana. Si nuestra raza se muestra indigna de este suelo consagrado, si llega a faltarle el amor, se verá suplantada por pueblos más capaces de realizar la misión fatal de aquellas tierras; la misión de servir de asiento a una humanidad hecha de todas las naciones y todas las estirpes. La biótica que el progreso del mundo impone a la América de origen hispánico no es un credo rival que frente al adversario dice: "te supero, o me basto", sino una ansia infinita de integración y de totalidad que por lo mismo invoca al universo. La infinitud de su anhelo le asegura fuerza para combatir el credo exclusivista del bando enemigo y confianza en la victoria que

siempre corresponde a los gentiles. El peligro más bien está en que nos ocurra a nosotros lo que a la mayoría de los hebreos, que por no hacerse gentiles perdieron la gracia originada en su seno. Así ocurriría si no sabemos ofrecer hogar y fraternidad a todos los hombres; entonces otro pueblo servirá de eje, alguna otra lengua será el vehículo; pero ya nadie puede contener la fusión de las gentes, la aparición de la quinta era del mundo, la era de la universalidad y el sentimiento cósmico.

La doctrina de formación sociológica, de formación biológica, que en estas páginas enunciamos, no es un simple esfuerzo ideológico para levantar el ánimo de una raza deprimida ofreciéndole una tesis que contradice la doctrina con que habían querido condenarla sus rivales. Lo que sucede es que, a medida que se descubre la falsedad de la premisa científica en que descansa la dominación de las potencias contemporáneas, se vislumbran también, en la ciencia experimental misma, orientaciones que señalan un camino, ya no para el triunfo de una raza sola, sino para la redención de todos los hombres. Sucede como si la palingenesia anunciada por el cristianismo, con una anticipación de millares de años, se viera confirmada actualmente en las distintas ramas del conocimiento científico. El cristianismo predicó el amor como base de las relaciones humanas, y ahora comienza a verse que sólo el amor es capaz de producir una Humanidad excelsa. La política de los Estados y la ciencia de los positivistas, influenciada de una manera directa por esa política, dijeron que no era el amor la ley, sino el antagonismo, la lucha y el triunfo del apto, sin otro criterio para juzgar la aptitud que la curiosa petición

de principio contenida en la misma tesis, puesto que el apto es el que triunfa y sólo triunfa el apto. Y así, a fórmulas verbales y viciosas de esta índole se va reduciendo todo el saber pequeño que quiso desentenderse de las revelaciones geniales para substituirlas con generalizaciones fundadas en la mera suma de los detalles...

Tenemos, pues, en el continente todos los elementos de la nueva humanidad; una ley que irá seleccionando factores para la creación de tipos predominantes, ley que operará no conforme a criterio nacional, como tendría que hacerlo una sola raza conquistadora, sino con criterio de universalidad y belleza; y tenemos también el territorio y los recursos naturales. Ningún pueblo de Europa podría reemplazar al iberoamericano en esta misión, por bien dotado que esté, pues todos tienen su cultura ya hecha y una tradición que para obras semejantes constituye un peso. No podría substituirnos una raza conquistadora, porque fatalmente impondría sus propios rasgos, aunque sólo sea por la necesidad de ejercer la violencia para mantener su conquista. No pueden llenar esta misión universal tampoco los pueblos del Asia, que están exhaustos o, por lo menos, faltos del arrojo necesario a las empresas nuevas.

La gente que está formando la América hispánica, un poco desbaratada, pero libre de espíritu y con el anhelo en tensión a causa de las grandes regiones inexploradas, puede todavía repetir las proezas de los conquistadores castellanos y portugueses. La raza hispánica en general tiene todavía por delante esta misión de descubrir nuevas zonas en el espíritu, ahora que todas las tierras están explotadas.

Solamente la parte ibérica del continente dispone de los factores espirituales, la raza y el territorio que son necesarios para la gran empresa de iniciar la era universal de la humanidad. Están allí todas las razas que han de ir dando su aporte: el hombre nórdico, que hoy es maestro de acción, pero que tuvo comienzos humildes y parecía inferior en una época en que ya habían aparecido y decaído varias grandes culturas; el negro, como una reserva de potencialidades que arrancan de los días remotos de la Lemuria; el indio, que vio perecer la Atlántida, pero guarda un quieto misterio en la conciencia; tenemos todos los pueblos y todas las aptitudes, y sólo hace falta que el amor verdadero organice y ponga en marcha la ley de la Historia.

Muchos obstáculos se oponen al plan del espíritu, pero son obstáculos comunes a todo progreso. Desde luego, ocurre objetar que cómo se van a unir en concordia las distintas razas si ni siquiera los hijos de una misma estirpe pueden vivir en paz y alegría dentro del régimen económico y social que hoy oprime a los hombres. Pero tal estado de los ánimos tendrá que cambiar rápidamente. Las tendencias todas del futuro se entrelazan en la actualidad: mendelismo en biología, socialismo en el gobierno, simpatía creciente en las almas, progreso generalizado y aparición de la quinta raza que llenará el planeta, con los triunfos de la primera cultura verdaderamente universal, verdaderamente cósmica...

SAMUEL RAMOS
(1897-1959)

LA TRAYECTORIA *intelectual de Samuel Ramos revela una transición similar a la de muchos otros filósofos latinoamericanos de su generación, que le lleva de una formación profesional científica a la filosofía. Ramos estudió primero medicina, pero un interés por la lógica le une al positivista José Torres. Más tarde, se forma en filosofía con Antonio Caso y José Vasconcelos, pensadores que habían dirigido la rebelión en contra del cientificismo positivista del siglo* XIX. *Sin embargo, Ramos mantiene un contacto con los criterios científicos de su época, de los que no llegó a divorciarse por completo. Por ejemplo, mantuvo una firme convicción —a pesar de su adopción del historicismo orteguiano y del pensamiento de filósofos germanos como Scheler y Hartmann— en los alcances de una metodología científica para el análisis de la realidad social. Su* Perfil del hombre y la cultura en México *(1932), en verdad, es una suerte de compromiso entre filosofía y sociología, compromiso que le permite utilizar los criterios psicoanalíticos de Adler para comprender la situación mexicana.*

Haciéndose eco del saber científico de su tiempo, Ramos asume que la ontogenia recapitula la filogenia, enarbolando este principio en su descripción del hombre y la cultura mexicana. Según él, el desarrollo histórico del país ha tenido una infancia, una adolescencia, y está en posición de asumir la madurez si toma conciencia de sí del modo en que Ramos lo propone. El individuo refleja, en las diferentes fases de su de-

sarrollo psicológico, los rasgos peculiares de cada una de estas etapas de la evolución histórica de México (Perfil, pp. 23-25). Este país, en particular, ha acumulado una serie de traumas y taras durante la conquista, colonización e independencia, que el individuo revive en su propio desarrollo psíquico. Basado en este supuesto, Ramos propone una versión psicoanalítica del oráculo de Delfos (Perfil, p. 87). Los complejos, sostiene, se desvanecen cuando se toma conciencia de ellos. Es obra del individuo el iniciar una introspección crítica para eliminar las trabas que impiden su madurez. Análogamente, Ramos espera del país una comprensión de sí mismo que le conduzca a su madurez como nación.

De aquí la insistencia de Ramos por fundar una filosofía de "lo mexicano", es decir, una filosofía que proporcione al individuo y la sociedad los elementos que les permitan conocerse a sí mismos. De este modo, ambos alcanzarían la madurez necesaria que Ramos consideró urgente para el desarrollo pacífico del país en un tiempo de cambios profundos. De aquí, también, que considere la educación como la guía para que tal autoconocimiento se inicie. Este énfasis en lo educativo es lo que lo lleva a colaborar con José Vasconcelos en la Secretaría de Educación Pública en 1920. El análisis que Ramos hace del "pelado" en el Perfil del hombre y la cultura en México revela cuánta importancia le daba él a la educación de los sectores no integrados del pueblo mexicano.*

El centro de la actividad de Ramos estuvo orientado a la reforma social de su país. Para ello, se valió

* Las ideas de Ramos aquí comentadas se encuentran también elaboradas en sus libros *Hacia un nuevo humanismo,* 1940, y la *Historia de la Filosofía en México,* 1943.

de los modelos teóricos que le permitieran establecer "lo mexicano" como objeto del pensamiento. La psicología de Adler y el historicismo de Ortega, consecuentemente, le proporcionaron el fundamento con el cual hacer un diagnóstico de la sociedad mexicana, por un lado, y proponer un programa para su reforma. El dictum *de Ortega se ajusta plenamente al propósito de Ramos: "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo".*

EL PERFIL DEL HOMBRE Y LA CULTURA EN MEXICO*

EL PERFIL DE LA CULTURA MEXICANA

ESCRIBÍA Bolívar, entre sus observaciones sobre el Nuevo Mundo, que los americanos somos europeos de derecho. En México se ha abusado de este derecho por todo un siglo, imitando a Europa arbitrariamente, sin otra ley que el capricho individual. El pecado original del europeísmo mexicano es la falta de una norma para seleccionar la semilla de cultura ultramarina que pudiera germinar en nuestras almas y dar frutos aplicables a nuestras necesidades peculiares. Aquella norma no podía ser otra que la misma realidad; pero ésta era ignorada, porque todo el interés y la atención estaban vueltos hacia Europa. El error del mimetismo europeo proviene quizá de un concepto erróneo de la cultura que, por idealizarla demasiado, la separa de la vida como si no fuera indispensable el calor y la fuerza vital para sostener al espíritu.

Se tiene o se tendrá la cultura que determine la vocación de la raza, la fatalidad histórica. Nosotros trataremos de definir el perfil de la cultura que puede aparecer en México dada una cierta constitución orgánica de la sociedad y del hombre, producto de una historia peculiar.

No podemos proseguir practicando un europeísmo falso; pero es preciso huir también de otra ilusión pe-

* *El perfil del hombre y la cultura en México,* México, UNAM, 1963, pp. 125-153.

ligrosa, que es la de un mexicano igualmente falso. Tal mexicanismo es el que, animado de un resentimiento contra todo lo extranjero, pretende rehacer toda nuestra vida sobre bases distintas a las que ha tenido hasta ahora, como si fuera posible en un momento anular toda la historia. Se intenta aislar a México de todo contacto con el mundo exterior, para librar a su originalidad de toda mezcla extraña. Así como el "europeísmo" se fundó en el ideal de una cultura que puede subsistir separada de la vida, así el "nacionalismo" se funda en la creencia de un México que ya existe con su fisonomía nacional definida, y al que sólo es preciso sacar a la luz del día como se desentierra un ídolo. Tal creencia se ha sostenido con el argumento de una realidad "pintoresca" en la que figuran el paisaje con sus montañas y sus cactus, salpicado de puntos blancos: los indios con su traje de manta. El arte nuevo se ha encargado de amplificar, como una caja de resonancia, las dimensiones de lo "pintoresco", que ha encontrado favorable acogida, sobre todo entre los turistas yanquis. Pero este México representado por el charro y la china poblana, o bien el México de la leyenda salvaje —que no sé por qué sorprende y atrae tanto a los europeos, que para salvajismo son maestros también, como lo probaron desde 1914—, es un México de exportación tan falso como la España de pandereta.

Quitando a la tendencia "nacionalista" todo lo que tiene de resentimiento contra lo extranjero —reacción típica de una conciencia de menor valía—, queda, sin duda, un contenido moral de indudable valor para México. Es la voz de nuestra más verdadera entraña, que quiere hacerse oír por primera vez después de una larga era en que el mexicano ha sido sordo a su destino.

Parece mentira que esto sea una novedad. Pero así es. Los mexicanos no han vivido espontáneamente, no han tenido una historia sincera. Por eso ahora deben acudir pronto al llamado de esa voz, que es una orden para vivir con sinceridad. Hay que tener el valor de ser nosotros mismos, y la humildad de aceptar la vida que nos tocó en suerte sin avergonzarnos de su pobreza. Todos los males que nos han sobrevenido se deben a no haber practicado estas sencillas reglas de austeridad, sino que hemos aparentado una situación muy superior a lo real. Muchos sufrimientos que hoy padecemos se aliviarán el día que nos curemos de la vanidad. Por vivir fuera de la realidad de nuestro ser nos hemos rodeado de un ambiente caótico, en medio del cual caminamos a ciegas, sin plan ninguno, arrastrados por el viento que sopla más fuerte; y en los momentos de desorientación, nada hay mejor que recogernos en la intimidad, que volver al solar nativo. Así se han rejuvenecido siempre los hombres o aun los grupos humanos, cuando han atravesado por crisis de ofuscación o debilitamiento de sus energías. Entre nosotros, ese retorno a la tierra habrá de darnos la salud física y moral necesaria para recobrar la confianza en el porvenir. Es consolador observar que desde hace algunos años la conciencia mexicana se ha propuesto realizar un verdadero esfuerzo de introspección nacional. Pero tal examen de conciencia no se ha emprendido, por desgracia, con el rigor, la hondura y la objetividad que el caso requiere. ¿Cómo ser jueces imparciales en cuestiones que a todos afectan en sus intereses personales, en las pasiones de partido? La experiencia humana enseña que casi nada puede hacerse contra un interés o una pasión como no sea un interés o una pasión más grandes. Es decir, que sólo po-

dremos conocernos a nosotros mismos como individuos o como pueblo, cuando a nuestras pequeñas pasiones podamos oponer la gran pasión de la verdad, que es una de las formas del amor desinteresado hacia las personas y las cosas, reales o aun ideales; amor por el conocimiento cuyo símbolo mejor es el *eros platónico.* Desarrollar este amor por el conocimiento, tiene que ser una de las tareas iniciales de la educación mexicana.

Quien posea esta pasión por la verdad, dispondrá de la fuerza moral indispensable para hacer una severa crítica de sí mismo, sobreponiéndose a las susceptibilidades que puedan impedir una visión límpida y objetiva de su mundo interno. Sólo que lograda esta alta posición mental en que podemos considerar las cosas como si no fuéramos seres de este mundo, sino meros espectadores inteligentes, no sería lo bastante para morder en la entraña de lo real. Es menester añadir a esta disciplina moral una disciplina intelectual. Sería ocioso insistir sobre este punto si no hubiera una corriente de opinión francamente favorable a la educación científica como preparación indispensable para investigar cuestiones mexicanas. Parece sustentarse este peligroso error en un falso concepto de la ciencia.

Se trata de un concepto sumamente vulgar, efecto de la ignorancia o de la superficialidad, y en el cual se advierte el eco distante del positivismo; consiste en creer que la ciencia se obtiene con sólo abrir los cinco sentidos a la realidad. La función intelectual parece una cosa secundaria en el proceso científico. Tal parece que la experiencia, por su propia virtud, tiene una eficacia mágica para convertirse en ideas. La investigación científica queda reducida a la recolección de documentos, como si fuera bastante amontonarlos para

que, al llegar a cierto volumen, brotara la luz del conocimiento científico. El "nacionalismo" ultramontano piensa que, siendo la ciencia europea, toda preparación intelectual será un prejuicio en la mente del investigador, que le impedirá ver en el objeto su originalidad vernácula.

No es, pues, extraño que con semejante teoría de la ciencia se haya extendido la idea de crear una "ciencia mexicana" sin necesidad de informarse antes de los principios de la ciencia universal.

Es por eso urgente hacer comprender en México la verdadera teoría de la ciencia, de la cual la imagen vulgar que hemos descrito es una caricatura. La investigación científica es impracticable si no se afronta la realidad con un *prejuicio*. El prejuicio es lo que orienta la atención hacia tales o cuales fenómenos; gracias a él podemos descubrir las relaciones entre hechos diferentes; establecer la continuidad de un mismo proceso en acontecimientos de apariencia diversa; en una palabra, es el prejuicio lo que, a través de la experiencia, nos lleva a la idea científica. Ahora bien: estos prejuicios no se pueden tener sino aprendiendo, antes de investigar, los principios de la ciencia respectiva.

Para creer que se puede en México desarrollar una cultura original sin relacionarnos con el mundo cultural extranjero, se necesita no entender lo que es la cultura. La idea más vulgar es que ésta consiste en un *saber* puro. Se desconoce la noción de que es una función del espíritu destinada a humanizar la realidad. Pero claro que tal función no es de generación espontánea. La educación se vale entonces del acervo de cultura ya acumulado hasta hoy, para desarrollarla en el espíritu de cada individuo. Bien orientada la educación, no debe tender hacia el aumento del saber, si-

no hacia la transformación de éste en una capacidad espiritual para conocer y elaborar el material que cada experiencia singular ofrece. Sólo cuando de la cultura tradicional extraemos su esencia más sutil y la convertimos en "categoría" de nuestro espíritu, se puede hablar de una asimilación de la cultura.

Cada espíritu individual necesita, para crecer y formarse, del alimento y estímulo de la cultura en sus formas objetivas. De aquí se deduce que la buena intención de hacer un examen de la conciencia mexicana puede malograrse si la aislamos del mundo exterior, cerrando las puertas a toda influencia de cultura que venga de afuera, porque entonces nos quedamos a oscuras. Para el futuro de la cultura nacional, son igualmente malos los dos métodos extremos que pueden adoptarse en la educación. O distraerse en absoluto de la realidad mexicana, como se hizo durante una centuria, para adquirir una cultura europea con el peligro de un descastamiento espiritual, o negar de plano la cultura europea con la esperanza utópica de crear una mexicana, que naturalmente será imposible obtener de la nada. No podremos jamás descifrar los misterios de nuestro ser si no penetramos en él alumbrados con una idea directriz que sólo podremos tomar de Europa.

Cuando hayamos obtenido alguna claridad sobre la manera de ser de nuestra alma, dispondremos de una norma para orientarnos en la complejidad de la cultura europea, de la cual hay muchos elementos importantes en Europa que a nosotros no pueden interesarnos. Sólo con un conocimiento científico del alma mexicana tendremos las bases para explorar metódicamente la maraña de la cultura europea y separar de ella los elementos asimilables en nuestro clima. Hasta hoy, la moda ha sido el único árbitro para va-

lorar los productos heterogéneos de la vida espiritual del Viejo Continente. Por falta de datos ciertos sobre nuestra alma, hemos carecido de puntos de referencia nuestros para ordenar la visión de las cosas europeas desde una perspectiva mexicana. Nunca se ha pensado en una selección consciente y metódica de las formas de la cultura europea, capaces de aclimatarse en nuestra tierra. Es indudable que tal sistema es posible, tomando como base ciertas afinidades instintivas que inclinan a nuestra raza a preferir unos aspectos de la cultura más que otros. Lo difícil es distinguir las simpatías espontáneas de ciertos intereses extraviados, que son los que de hecho han orientado la atención hacia la cultura. Hasta hoy, los mexicanos, con excepción de una ínfima minoría, no se han interesado por llegar al fondo de la cultura, sino que se han quedado en la superficie, deslumbrados por sus apariencias brillantes.

México debe tener en el futuro una cultura "mexicana"; pero no la concebimos como una cultura original distinta a todas las demás. Entendemos por cultura mexicana la cultura universal hecha *nuestra,* que viva con nosotros, que sea capaz de expresar nuestra alma. Y es curioso que, para formar esta cultura "mexicana", el único camino que nos queda es seguir aprendiendo la cultura europea. Nuestra raza es ramificación de una raza europea. Nuestra historia se ha desarrollado en marcos europeos. Pero no hemos logrado formar una cultura nuestra, porque hemos separado la cultura de la vida. No queremos ya tener una cultura artificial que viva como flor de invernadero; no queremos el europeísmo falso. Pues es preciso, entonces, aplicar a nuestro problema el principio moderno, que es ya casi trivial de tanto repetirse: relacionar la cultura con la vida. No queremos ni una vida sin cultu-

ra, ni una cultura sin vida, sino una cultura viviente. Por lo que al conocimiento científico respecta, es preciso relacionar a cada momento el estudio de los principios de la ciencia universal con la observación concreta de nuestra realidad. Uno de los motivos de hostilidad hacia la cultura es el carácter individualista del mexicano, rebelde a toda autoridad y a toda norma. Aceptar entonces la idea del "nacionalismo" radical sería tanto como perpetuar el caos espiritual; sería escoger el camino del menor esfuerzo y seguir realizando la labor fácil, la observación superficial, el estudio fragmentario y sin rigor científico. Si queremos dar solidez a nuestra obra espiritual futura, hay que preparar a la juventud en escuelas y universidades, mediante una severa educación, orientada esencialmente hacia la disciplina de la voluntad y la inteligencia. El saber concreto es lo que menos debe interesarnos de la cultura. Lo que para México es de una importancia decisiva es aprender de la cultura lo que en ella hay de disciplina intelectual y moral.

Cuando se llegue a obtener ese resultado, se comprobará que, aun los individuos que escalen las altas cimas de la vida espiritual, no caerán en el orgullo de despreciar la tierra nativa. Al contrario, su altura les permitirá comprender y estimar mejor la realidad mexicana.

EL PERFIL DEL HOMBRE

El tema de estas reflexiones, que es el destino de la cultura en México, nos obliga a considerar las potencialidades espirituales del mexicano, ya que es en el hombre donde radica el principio y fin de la cultura. No podemos ni siquiera concebir cómo sería una cultura cuyos valores fueran indiferentes a los fines humanos. Las ideas que aquí vamos a exponer sobre el tema antes enunciado se fundan en esa verdad, que nos parece de una evidencia indiscutible. "Cultura —dice Max Scheler— no es 'educación para algo', 'para' una profesión, una especialidad, un rendimiento de cualquier género; ni se da tampoco la cultura en beneficio de tales adiestramientos, sino que todo adiestramiento 'para algo' existe en beneficio de la cultura, en beneficio *del hombre perfecto*". La finalidad última de la actividad espiritual no es la obra de cultura, sino el desarrollo de la personalidad humana. Aquel producto objetivo es una estación en el camino que el alma recorre para llegar hasta ella misma. Por consiguiente, la influencia personal de los hombres cultos es un estímulo para la promoción de la cultura, muy superior en eficacia al de las obras solas.

Si nos interesa averiguar en qué grado es probable el advenimiento de una cultura mexicana, es preciso saber primero en qué condiciones espirituales se encuentran los mexicanos que deben crear esa cultura. De acuerdo con un testimonio general, es notoria la

ausencia de grandes personalidades intelectuales que, dotadas de una conciencia clara de nuestro singular destino histórico, sean capaces de orientarnos en medio del caos que nos envuelve. Los hombres sobresalientes por su capacidad y cultura que existen en México son del tipo intelectual desarraigado, es decir, de aquellos que han desdeñado ocuparse de la vida mexicana por considerarla desprovista de toda especie de dignidad. Las minorías cultivadas son la expresión, en el plano mental, del individualismo de la raza, de manera que su pensamiento y su acción literaria son indiferentes a la historia del país. Si algún escritor acepta, por excepción, dirigirse a la nación en postura magistral, lo hace en abstracto, hablando de temas que se pueden tratar indiferentemente en cualquier lugar del espacio y el tiempo.

Están del otro lado los nacionalistas radicales, que son generalmente hombres impreparados, sin cultura ninguna. Ven las cosas superficialmente, a través de un estrecho provincialismo que los hace creer que lo mexicano es el "color local". Si su influencia llegara a imponerse en la vida espiritual de México, el arquetipo de la cultura sería una mentalidad pueblerina que en poco tiempo reduciría la significación del país al de una aldea sin importancia en medio del mundo civilizado. Nuestra capital debe huir igualmente de la cultura universal sin raíces en México, como también de un "mexicanismo" pintoresco y sin universalidad. El ideal que está aún por realizarse es, por decirlo así, la personalidad de acuerdo con una fórmula matemática que reúna lo específico del carácter nacional y la universalidad de sus valores. Si el lector quiere formarse una idea más clara de lo que queremos decir, recuerde los casos del arte ruso, el arte español, etcétera, en

los cuales precisamente cuando el artista acierta a captar las notas más individuales de su raza, en ese mismo instante su obra adquiere una trascendencia universal. La norma del "nacionalismo" debía ser ésta: acendrar nuestra vida propia, sin menoscabo de acercarla al plano de las formas universales.

Ya era tiempo de que México hubiera dado ese fruto de la personalidad, pero puesto que no ha aparecido aún, ¿debemos suponer que nuestro país se encuentra afectado de esterilidad? No, la razón es otra. Es que un conjunto de accidentes históricos han hecho anormal nuestra vida, extraviando la evolución psíquica de los mexicanos por caminos oscuros. El desarrollo del hombre en la escuela y la sociedad no ha obedecido a una disciplina consciente y reflexiva; ha faltado el ambiente de paz y la tranquilidad de espíritu indispensable para ello. La formación de nuestro carácter, a través de los siglos, ha sido un proceso discontinuo, impulsado por móviles inconscientes. El resultado de estas anomalías es que se ha falseado nuestro destino, y hoy marchamos desorientados, tratando de encontrar el verdadero rumbo de nuestra existencia.

Pero hay un signo en el horizonte que nos da confianza en el porvenir de México: sus hombres tienen ya conciencia del vacío que llevan en su ser, y ha despertado la voluntad de llenarlo, formando la personalidad que falta. Ojalá que todo el mundo se convenza de que el problema de nuestra cultura no es tanto el de hacer obras, cuanto el de formar al hombre. Si existe eso que se llama "conciencia pública", debe sentir la realización de esa obra como un apremiante imperativo moral.

Para cumplir ese destino, es necesario, primero, librar a los mexicanos de los complejos inconscientes

que hasta hoy han cohibido el desarrollo de su ser verdadero. Sería una ingenuidad creer que la conducta del hombre es impulsada por sus móviles aparentes. Con más frecuencia de lo que parece, el hombre no sabe lo que quiere y se engaña respecto a los resortes efectivos de su acción. Se requiere ser un tanto psicólogo para explorar fructuosamente esos propósitos que actúan ocultos y perturban las facultades conscientes, creando ilusiones de la imaginación, torciendo el juicio de la inteligencia, cegando el sentido de los valores hasta provocar un cambio mental en el sujeto favorable a esos fines misteriosos. No hablo aquí de fenómenos patológicos, sino de procesos que acontecen cotidianamente en la vida psíquica de hombres normales y sanos, con una frecuencia insospechada. Su naturaleza ha sido analizada con gran exactitud por la psicología contemporánea, descubriendo verdades cuyo conocimiento constituye una técnica preciosa para examinar y comprender al hombre en sus asuntos privados y públicos; es una guía de la investigación sobre tópicos históricos y sociales, que permite al pensador de hoy tener una visión profunda del alma, en la cual descubre un mundo subterráneo ignorado y en cuyo seno se fraguan los acontecimientos que se despliegan después a la luz del día. En otra parte hemos intentado la aplicación de estos principios para interpretar ciertos hechos sociales en el orden de la cultura. Hemos expuesto también en otro lugar algunas observaciones esenciales obtenidas mediante el psicoanálisis del mexicano, quien ha sido estudiado ahí, no en su fisonomía individual, sino como sujeto perteneciente a una comunidad política. En esa parte de nuestro trabajo se anotan los elementos más importantes del inconsciente mexicano. Aquí sólo

diremos que es fácil destruir tales complejos nocivos, procedentes de una injusta autoestimación de valores realizada a través de criterios europeos. Si el mexicano tiene una idea deprimente de su valía, es porque se ha fijado en valores de comparación que, como es natural, cambian de magnitud de acuerdo con el punto de referencia que se adopte. La unidad de medida no debe buscarse en hombres de otros países y otro grado de cultura. Cada hombre puede prolongar idealmente las líneas de desarrollo de sus cualidades potenciales hasta el límite máximo de su perfección y obtener así una prefiguración ideal de lo que es capaz de ser. Este arquetipo individual representa la unidad de medida que el mexicano debe aplicarse para fundar su propia estimación. Entonces los valores que se ponen de manifiesto son intrínsecos, y sólo dependen de la mayor o menor distancia entre lo que se ha hecho y lo que es posible hacer, pero no aumentan ni disminuyen cuando se comparan a los valores ajenos. Cuando tales complejos deprimentes se desvanezcan, desaparecerá automáticamente el falso carácter, que, como un disfraz, se superpone al ser auténtico de cada mexicano para compensar los sentimientos de desvalorización que lo atormentan. Comenzará entonces una segunda independencia, tal vez más trascendente que la primera, porque dejará el espíritu en libertad para la conquista de su destino.

Cuando el mexicano haya escapado del dominio de las fuerzas inconscientes, querrá decir que ha aprendido a conocer su alma. Será entonces el momento de comenzar una nueva vida bajo la constelación de la sinceridad, porque, dice R. Darío: "Ser sincero es ser potente". Este precepto elemental, aparentemente tan

sencillo, es, sin embargo, muy difícil de practicar. Hay una multitud de factores que conspiran sin descanso para impedir la afirmación de la propia individualidad: las conveniencias sociales, la vanidad, el temor, el egoísmo, las malas pasiones, etcétera. Todo esto ofusca la conciencia y conduce a una elección equivocada de modelos para servir de guía en nuestra formación. El peligro de ciertas corrientes actuales en México es la creencia de que ya existe el tipo de lo nacional, y que tal error conduzca a falsear otra vez, en sentido opuesto al europeísmo, la auténtica naturaleza mexicana. Lo mejor, para no equivocarse, es considerar que no existe ningún modelo de lo mexicano, y obrar sin prejuicios, atentos solamente a identificar los movimientos que nacen espontáneamente de nuestro interior, para no confundirlos con los impulsos que, aun cuando *están* en nosotros, no nos pertenecen. La única norma en este caso es una certera intuición que nos haga saber cuál es lo propio y cuál lo ajeno. Una cierta civilización artificial es el obstáculo más serio que puede extraviar nuestra voluntad. Por eso es que debemos partir con cierta inocencia de primitivos, sin preocuparnos demasiado del fin a que vamos a llegar. Sólo así aparecerán los matices diferenciales que permitan destacarnos entre todos los pueblos del globo. Diríamos que para realizar el ideal de sinceridad es indispensable curarse de la obsesión de originalidad, e inspirarse más bien en una ingente voluntad de perfeccionamiento, que es el camino más seguro para encontrar alguna claridad sobre el problema de nuestro destino.

Entre la confusión de ideas en que hemos vivido en los últimos decenios de este siglo, se ha perdido en México la noción del humanismo. Ahora bien, si que-

remos dar satisfacción a esa voluntad nueva que se ha levantado, es preciso orientar la educación en un sentido *humanista*. "Sobre la palabra humanista —dice Curtius— se cierne el polvo escolar de cuatro siglos". Y, sin embargo, el humanismo tiene una perenne actualidad, porque su espíritu no está limitado dentro del marco de tal o cual época histórica, como la Antigüedad o el Renacimiento, sino que trasciende del pasado a todos los tiempos. Ser partidario del humanismo en estos momentos no significa ser conservador y querer el retorno a lo antiguo. Cada momento histórico tiene su propio humanismo, desde el cual pueden enfocarse con nuevas perspectivas las inspiraciones humanísticas que vienen del pasado.

La cultura en México ha tendido siempre al aprendizaje de resultados, de verdades hechas, sin reproducir el proceso viviente que ha conducido a esas verdades. Por eso la cultura no ha sido efectiva como agente de promoción del espíritu, es decir, no ha sido "humanista". Se daría, sin duda, cierto sentido humanista a nuestros estudios cuando, sin cambiar el contenido de las enseñanzas, se orientasen menos a la información erudita que a ejercitar las funciones que han creado la cultura. Se comprenderá mejor esta idea si aplicamos a la cultura la distinción que hace Spinoza entre *natura naturans* y *natura naturata*. Habría entonces una cultura ya objetivada en obras y una cultura en acción, que debe ser la finalidad más importante de la educación superior en México.

A tal punto se ha perdido entre nosotros el concepto de humanismo, que es una palabra de sonido extraño para nuestros oídos, como si ya no fuera de este tiempo. Pero a pesar de esa impresión, la esencia del

humanismo cabe perfectamente dentro de nuestra vida moderna; más todavía: hace falta para darle la profundidad que aún no tiene...

Aunque la necesidad de esta cultura humanista aparece como evidente, será difícil obtener para ella una aceptación general, pues con seguridad chocará con un prejuicio muy extendido y arraigado en la conciencia mexicana: el de la educación práctica. México no ha escapado a la invasión universal de la civilización maquinista, y, como veremos adelante, existen razones muy serias para hacerla deseable aquí. Ya es un hecho en la vida mexicana su progresiva transformación en sentido moderno, que, como es de suponer, ha repercutido en el campo de la cultura, cambiando su orientación a fin de que prepare los técnicos requeridos por las nuevas modalidades de la existencia. No obstante que la obra de transformación se encuentra en su fase incipiente, ya se traslucen las contradicciones graves que son inherentes a la civilización moderna y que la tienen en los países más adelantados del mundo al borde de una crisis.

Por una especie de fuerza demoníaca contenida en los objetos creados por el hombre, una vez salidos de su mano se hacen independientes de su autor, y, conforme a una lógica propia, prosiguen un desarrollo incoercible, con resultados que no responden ya a la intención original. Y así lo que representaba un simple medio destinado a servir al hombre, como la técnica moderna, al proliferar en proporción exorbitante por un dinamismo autóctono, ha tomado el valor de un fin. Los objetos de la civilización se acumulan en número infinito, sin que la voluntad humana pueda impedirlo, hasta resultar de un efecto contraproducente para el hombre, el cual, no necesitando ya aquellos objetos,

queda, sin embargo sujeto a ellos, como un animal prisionero en las mallas de su propia red. Ya ha sucedido con la civilización maquinista que, al crecer desmesuradamente, en vez de constituir un bien para el hombre, se ha tornado en una carga pesada, tanto más peligrosa cuanto que amenaza desnaturalizarlo. Admirado el hombre con el poder de las máquinas de su invención, se ha olvidado de sus fines propios, exaltando un ideal mecánico que desearía ver realizado en la sociedad y la vida individual. La creciente complicación de la vida contemporánea ha tenido que dispersar la actividad humana en múltiples especialidades que alejan al individuo de su vida. El hombre parece desconocer el verdadero destino de las cosas cuando se pierde en la complacencia con la nueva técnica, como a menudo acontece, aun en la esfera del arte.

Esta civilización contemporánea es el instrumento gigantesco de una voluntad de poderío que desde el Renacimiento es la fuerza motriz del hombre en toda la historia moderna. Por medio de la técnica científica ha extendido victoriosamente su dominio sobre la naturaleza, pero, en cambio, no ha podido dominar la fuerza demoníaca de los instrumentos mismos, que al aumentar en cantidades excesivas han aprisionado al hombre en medio de su masa abrumadora. Cuando se normalice el carácter mexicano, es seguro que se moderará en una extensión considerable la voluntad de poderío que hoy le imprime su más específico relieve, pero que constituye un mero rasgo accidental para compensar la idea deprimente que el mexicano tiene de su valor. Tiene razón Spengler cuando afirma que la técnica moderna no es una necesidad interna para las razas de color: "Sólo el hombre fáustico piensa, siente y

vive en sus formas. Para éste es esa técnica *espiritualmente* necesaria". * Es indudable que la parte de la población mexicana que tiene sangre blanca más o menos mezclada, comprende y siente como el "hombre fáustico". Pero no pasa lo mismo con el grupo indígena de la población. Los hombres que en México han pensado en el problema de civilizar a los indios han creído posible hacerlos adoptar la técnica moderna, en el supuesto de que ésta es universal y puede ser utilizada por cualquier hombre que tenga uso de razón. No saben que no es bastante *comprender* la técnica para adoptarla, sino que es preciso, además, tener el mismo espíritu de los hombres que la crearon. Cuenta el psicólogo Jung que un jefe de los indios Pueblo, amigo suyo, le decía: "No comprendemos a los blancos. Siempre quieren algo, siempre están inquietos, siempre buscan algo. ¿Qué buscan? No lo sabemos. No podemos comprenderlos. Sus narices son agudas, sus labios finos y crueles, sus rostros tienen trazos acentuados. Nosotros creemos que todos están locos."

Los indios mexicanos, a semejanza de los Pueblo, están psicológicamente imposibilitados para asimilarse la técnica, porque, a causa de razones que no viene al caso comentar aquí, carecen de voluntad de poderío, no pertenecen a la raza del hombre rapaz. Un indio puede aprender a guiar un automóvil, a manejar una máquina para arar la tierra, pero no sentirá la emoción del hombre blanco ante la gran potencia de trabajo que esos instrumentos encierran. Entonces, como no hay ninguna necesidad interna que impulse al indio a buscar esa técnica superior, la abandonará para re-

* *El hombre y la técnica,* p. 124.

caer en sus procedimientos primitivos, mientras una coacción externa no lo obligue a seguir dentro de la civilización.

Es evidente que las razas de color no poseen espíritu dominador. Si el hombre de México no tiene una acentuada voluntad de poderío como fuerza psíquica primordial, la razón más seria que le asiste para implantar en su país la civilización moderna, es defenderse de las razas dominadoras, usando contra éstas sus propias armas. Para los "hombres de color" —dice Spengler— la técnica no es más que un arma en la lucha contra la civilización fáustica, un arma semejante a una rama de árbol que se tira cuando ha cumplido su fin".* Según este mismo pensador, tiene lugar en la historia, desde hace varios siglos, una *lucha de razas* que después de la guerra de 1914 se hace tanto o más importante que la *lucha de clases,* y es de tal manera extensa y aguda, que constituye "la revolución mundial de color". Es una guerra de los hombres de color, que se han multiplicado por todo el mundo, contra su domador, el hombre blanco. Actualmente, la lucha empieza a librarse con las armas del saber técnico, ofrecido orgullosamente a todos en los libros y las escuelas superiores. El hombre blanco ha cometido el error de traicionar a su propia civilización, divulgando el secreto de la técnica y poniendo en manos del enemigo el instrumento que, según Spengler, puede acabar definitivamente con la civilización fáustica. Piensa él que la lucha de razas en la América Latina comienza con la independencia. "El movimiento de independencia de la América española, desde Bolívar (1811), no es

* *El hombre y la técnica,* p. 124.

concebible sin la literatura anglofrancesa de 1770 —ni sin el ejemplo de Napoleón—; ni tampoco el de Norteamérica contra Inglaterra. En su origen fue ésta una lucha exclusivamente entre blancos —la aristocracia criolla terrateniente asentada desde generaciones atrás en el país y la burocracia española que mantenía en pie la relación señorial colonial—. Bolívar, un blanco de pura sangre como Miranda y San Martín, tenía el proyecto de fundar una monarquía que habría de ser sostenida por una oligarquía puramente blanca. Todavía Rosas, el dictador argentino —una poderosa figura de estilo "prusiano"—, representó esta aristocracia contra el jacobinismo, que invadió muy pronto desde México hasta el extremo sur, encontró apoyo en los clubes masones enemigos de la Iglesia y exigió la igualdad general, también de las razas. Con ello empezó el movimiento de los indios y los mestizos, no sólo contra España, sino contra la sangre blanca en general, movimiento que ha progresado sin tregua y se halla hoy próximo a la meta. Alejandro de Humboldt observó ya en estos dominios el orgullo de un origen puramente ibérico, y todavía hoy pervive en las familias distinguidas de Chile la tradición de descender de antepasados visigodos o vascos. Pero en la anarquía reinante desde mediados del siglo XIX, esta aristocracia ha sucumbido en su mayor parte o reemigrado a Europa. Los caudillos demagogos guerreros de la población de color rigen la política. Entre ellos hay indios de pura sangre, de grandes dotes, como Juárez y Porfirio Díaz. Hoy la clase superior blanca, o que se tiene por tal, oscila, salvo en la Argentina, entre una cuarta y una décima parte de la población total. En algunos Estados, los médicos, los abogados, e incluso los oficia-

les, son casi exclusivamente indios y se sienten afines al proletariado mestizo de las ciudades en su odio a la propiedad blanca, hállese ésta en manos criollas, inglesas o norteamericanas. En el Perú, Bolivia y el Ecuador, el aymará se usa como segunda lengua en la administración y la enseñanza. Se dedica un culto manifiesto al supuesto comunismo de los incas, con el apoyo entusiástico de Moscú. El ideal de raza de un régimen indio puro está quizá muy próximo a su realización".* Son de cualquier modo interesantes las opiniones de Spengler, aunque no acierte en todo y se equivoque en su juicio completamente infundado sobre el porvenir hispanoamericano. No estaría por demás revisar ciertas fases de nuestra historia enfocándolas desde el punto de vista de la lucha de razas, y sólo entonces podríamos decidir si, por ejemplo, es justo el siguiente juicio de Spengler: "Pero en el fondo, desde la revolución de Yaipin en China, el alzamiento de Sepoy en la India y el de los mexicanos contra el Emperador Maximiliano, hay una sola y misma cosa: el odio de la raza blanca y la decidida voluntad de aniquilarla".

Para México existe actualmente la amenaza del hombre blanco que, si nos descuidamos, puede conquistar al país con los medios pacíficos de la economía y la técnica. Ya se comprenderá que nos referimos al yanqui. Es menester que nosotros, hombres de color, no desaprovechemos la "traición a la técnica", asimilando al país la civilización moderna, aunque no corresponda por completo a nuestro espíritu, si no queremos ser en el futuro esclavos del extranjero. Pero es preciso tam-

* *Años decisivos*, p. 174.

bién recoger la experiencia de otros países más adelantados, para evitar que nuestros hombres se mecanicen al recorrer el camino de la civilización. Si el hombre lanzado por aquí se deja arrastrar por el vértigo del poder, cuando menos piense estará al otro lado de la ruta con el alma vacía y convertido en un autómata. Afortunadamente, comenzamos a introducir la civilización en nuestra vida, después que en otros países ha tenido tiempo de llegar a sus últimas consecuencias, y se tienen ya los datos requeridos para hacer una severa crítica de ella y estimar con exactitud su valor. Ya no vivimos aquellos momentos del siglo pasado, cuando la civilización estaba recién estrenada y todos los hombres creían en ella como un ídolo al que rendían culto incondicional; esa civilización moderna se está haciendo vieja y el descubrimiento de sus flaquezas la ha desacreditado de tal manera que ya es vista por el hombre con mucha desconfianza. Sería una falta imperdonable que nosotros los mexicanos, en posesión de todos estos datos y pudiendo realizar la obra de civilización a plena conciencia, incurriéramos en los mismos errores cometidos en otros países, pero que se disculpan teniendo en cuenta que ellos realizaban la primera experiencia. ¿Por qué había de ser imposible regular desde ahora, por medio de un esfuerzo inteligente, el crecimiento de la técnica en nuestro país, de manera de evitar una excesiva mecanización de la vida? En la actualidad es ya posible distinguir en la obra de la civilización lo bueno de lo malo, y con esta guía podríamos nosotros aprovechar lo verdaderamente benéfico de ella, librándonos de las calamidades que a causa de la misma civilización han sufrido otros países. Al mismo tiempo, la aplicación de este plan inteligente nos permitiría conservar muchas cosas buenas que tiene

la vida no civilizada, de cuyo encanto saben todavía gustar muchos mexicanos.

La única justificación racional de la admirable técnica mecánica, es que en el porvenir liberte al hombre del trabajo físico y le permita destinar sus mejores energías a otras faenas superiores cuyo fin sea el engrandecimiento de la naturaleza humana. Debemos aprovechar en México esta etapa inicial en que la civilización no es todavía una obra concluida y es susceptible de rectificaciones, para encauzar de tal modo nuestra educación técnica, que ésta venga a ser un dócil instrumento en las manos del hombre. Cuando la civilización esté definitivamente establecida y tenga su estructura tradicional como sucede en la vieja Europa, entonces cualquier intento de modificar la marcha del sistema en tal o cual sentido será imposible. El pasado será un peso demasiado grande para admitir innovaciones radicales y es casi seguro que el hombre quedará fatalmente capturado en la red de la civilización, sin libertad alguna para cumplir el fin específico a que está destinado. Así es como, según Goethe, el hombre es víctima de los fantasmas que él mismo ha creado.

Después de estas reflexiones, tal vez el lector se sienta mejor dispuesto a concedernos que más que nunca es oportuno instaurar el humanismo en la educación para contrarrestar los efectos de una civilización engañosa que esconde, como una Circe moderna, la potencia mágica de transformar en máquinas a los hombres que se dejan seducir por su aparente belleza. Pero es indispensable primero rebasar el marco antiguo de las "humanidades" —que se reduce a una especie particular de estudios— dándole el sentido de una inspiración general que, dentro de la actualidad, impulse todo esfuerzo de cultura hacia una meta superior.

FELIX SCHWARTZMANN
(n. 1913)

NACIDO *en Santiago, Félix Schwartzmann obtiene en 1949 el cargo de Profesor Extraordinario de Sociología en la Universidad de Chile. Su labor intelectual, sin embargo, se orienta fundamentalmente en filosofía, disciplina que enseña a través de la cátedra de Historia y Filosofía de las Ciencias hasta el presente. Félix Schwartzmann se ha desempeñado como editor de la* Revista de Filosofía *en Chile, ha sido uno de los fundadores del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, y ha dictado numerosas conferencias en Europa y América.*

Entre sus obras más conocidas y discutidas se encuentran El sentimiento de lo humano en América *(1950, 1953) y* Teoría de la expresión *(1967). El primero de estos títulos es uno de los trabajos pioneros sobre el tema de la filosofía en América Latina. Escrito en 1944,* El sentimiento de lo humano en América *toma como su centro de atención la manera en que el vínculo humano se presenta en este continente. Schwartzmann sostiene que el vínculo humano en la sociedad moderna se encuentra caracterizado por la impersonalidad. Tal fenómeno es, a su parecer, universal, pero adquiere rasgos peculiares en América Latina. Schwartzmann sostiene, luego de examinar la obra artística, la literatura y la poesía producida en el Continente, que la manera en que lo humano se vive está caracterizada por el trauma primario de lo natural, la so-*

ledad, el desplazamiento de los motivos, la falta de reconocimiento social y la impotencia de expresión. Su descripción de lo humano en América es sombría, pero contiene el germen de una superación. En efecto, su Teoría de la expresión *proporciona las bases para establecer lo que él considera un vínculo humano ingenuo y no-mediatizado.*

Schwartzmann rechaza la tesis historicista que ve al hombre como el producto de circunstancias sociales y naturales de carácter temporal. Hay un elemento perenne, antropológico en el ser humano, que es el esfuerzo por establecer un vínculo con el prójimo, un vínculo en el que no hay mediatización y la expresión es espontánea y plena. Aunque en América Latina este vínculo adquiere rasgos propios, Schwartzmann evita lo que él denomina "la exaltación poética del destino americano" que se encuentra presente tanto en José Vasconcelos como en Leopoldo Zea. Resta importancia, asimismo, a los factores telúricos y climáticos como exclusivos formadores del carácter.

Schwartzmann no establece una dicotomía estricta entre lo "occidental" y lo "latinoamericano". Antes bien, sostiene que la América Latina va incorporándose a un "proceso histórico universal" con su peculiar manera de vivir lo humano. Es la convivencia, o actitud frente al prójimo, el elemento universal de la relación humana, más allá de las fronteras nacionales. Es la naturaleza del vínculo humano la que ha de definir la cultura.

La obra de Schwartzmann suministra un claro contraste con los intentos de sus contemporáneos por establecer una "esencia" de lo americano. No busca ni exaltar los rasgos distintivos del americano, ni aplicar

modelos teóricos que no surjan de la expresión latinoamericana misma. Busca más bien la unión de lo particular y lo universal en la experiencia humana. Tal dialéctica suministra el foco de su preocupación intelectual.

EL SENTIMIENTO DE LO HUMANO EN AMERICA*

LA IDEA DE AMERICANO DEL SUR

I

MÁS ALLÁ de todo lírico motivo, un sentimiento, un estremecimiento de soledad ensombrece la vida moderna. Se le experimenta y se la estudia. Como en otras épocas de transición, hablábase de ella con insistencia. Pero, en cuanto al modo de vivirla, a su cualidad interior, no revela semejanza con los rasgos que adquirió en el pasado. Porque no se trata hoy del aislamiento y separación de la sociedad a que muchos individuos se entregaron, por ejemplo, en los orígenes del anacoretismo cristiano, en los siglos tercero y cuarto. Nada, pues, de vida eremítica, sino de angustiosa soledad experimentada en el seno de lo colectivo.

En aquellos tiempos, los ermitaños entregábanse al aislamiento físico por motivaciones religiosas y la renuncia al mundo les abría la posibilidad de purificarse interiormente. En cambio, ahora es la densidad sin distancias, propia de la masa, lo que condiciona una suerte de impotencia expresiva ante el prójimo engendrando, además, la *soledad del impersonalismo*. Por eso, nose intente descubrir en ésta nada de ascético. Pues trá-

* *El sentimiento de lo humano en América,* Santiago, Universidad de Chile, 1950, t. I, pp. 103-120. Corresponde al texto de la segunda edición, con disminuciones y algunas correcciones de estilo.

tase de la soledad por falta de recíproca participación interior en los actos y afectos, que acongoja, *v.g.*, al *lobo estepario* de Hesse. Sintiéndose solo, percibe agudamente su "incapacidad de relación", su "carencia de relaciones", lo que ya no le resulta afán y objetivo, sino "condenación".

Mas, y oportuno es preguntarlo, ¿por qué hemos analizado con especial énfasis este sentimiento? Porque ocurre que dicho fenómeno nos ofrece una puerta de acceso *al punto donde se entrecruzan lo autónomo y lo mundial*. Y ello en esfera tan principal como la de la convivencia. Puesto que si desde el ámbito mundial nos llega el soplo de la soledad que nace en medio de la masa, entre nosotros encontramos al solitario penetrado de anhelos de comunicación y en busca de relaciones directas con los demás.

En consecuencia, no nos hemos alejado de nuestro tema. Fácil es advertirlo, además, al tener presente de cómo América Latina tiende —y luego veremos que ello verifícase a partir de nuestra propia experiencia de la vida—, tiende a incorporarse a la órbita de los procesos históricos universales. Por otra parte, ¿qué envuelve de extraño el intentar un estudio del sentimiento de lo humano, de la soledad, de las inhibiciones que despierta la presencia del otro, en un mundo donde, como en el americano, la afectividad y la valoración del hombre en su plena autonomía cuentan tan fundamentalmente?

Se comprende, entonces, que Keyserling, en la novena de sus *Meditaciones suramericanas,* proclame en este continente el primado del "orden emocional", al extremo de afirmar que en Suramérica el "principio racional no desempeña casi papel ninguno, ni siquiera

en el mundo masculino". Le parece, en consecuencia, que la *amistad* constituye el motivo esencial de las relaciones, a las que confiere decisivo tono afectivo. Dicha actitud general sería la creadora, en rigor, de un verdadero orden, si bien de índole puramente *emocional*. Por todo lo cual no vacila, siguiendo el curso de tales pensamientos, en llegar a una afirmación que altera la serena objetividad descriptiva: "La sublime ética antigua de la amistad no era más que una espiritualización de la amistad suramericana".

En efecto, a menudo le ocurre a Keyserling perder el sentido de la totalidad. De ahí que modele el "hombre" suramericano con estratos telúricos y biológicos que, unidos entre sí, o conceptualmente llevados hasta sus últimas consecuencias, nos sorprenderían con una imagen humana acaso grotesca. Y es, justamente, tal falta de referencia orgánica a la unidad de sentido, lo que diferencia sus descripciones de lo que nosotros, aunque empleando designaciones semejantes, señalamos, por ejemplo, como pasividad, tristeza, indolencia, hermetismo. Pero ya analizaremos sus ideas, en el lugar adecuado, y particularmente su biologismo no puramente metafórico. Limitémonos, por ahora, a dejar establecido que los enlaces que Keyserling descubre entre el personalismo suramericano y la primacía del orden emocional sólo nos parecen válidos —por existentes— como observaciones a distancia, sin atender a rasgos muy finos, pero falsos en cuanto a la teoría en que se fundan.

Al penetrar teóricamente en el mundo de la convivencia, parece surgir un inevitable escollo, que anula el intento de comprenderlo sin menoscabo del sentido de la totalidad. Y ello acontece en medida no pequeña *merced a un historicismo que oculta lo que siempre*

hay de humano en el hombre, a pesar de sus continuas transfiguraciones a lo largo del tiempo. Entonces vence la tentación que conduce por el camino de las grandes generalizaciones, las que siempre deforman la imagen de la realidad limitándose, con frecuencia, a hipertrofiar un carácter singular, un rasgo social temporal que de ningún modo representa algo humano esencial. El desequilibrio entre lo histórico y lo invariable en la descripción de los fenómenos colectivos induce, pues, a toda suerte de desmesuras conceptuales. Es lo que cabe observar en Keyserling, cuando afirma que no se comprenden los problemas modernos porque se plantean a través de las categorías espirituales del cristianismo pretendiendo encontrar en ellas la solución. Acaso todo marcha bien hasta este punto. Pero, tan pronto como continúa diciendo que no puede verse solución alguna en el amor al prójimo, porque *"este prójimo no existe ya",* le impiden avanzar severas objeciones (a menos que indique —cosa que Keyserling no hace— el sentido antropológico que confiere a la experiencia del otro). A su juicio, hoy sólo existe el "vecino inevitable" y el "mundo humano circundante", al que atribuye características semejantes al "medio ambiente inanimado".

Por todas partes resalta aquí lo confuso. Confusión entre lo histórico y lo humano-universal, entre lo individual y lo colectivo, entre la latencia esencial de prójimo, propia del hombre, y su negación radical a favor de un transitorio ocultamiento. Confusión, en fin, entre la esfera de la experiencia inmediata y la interpretación histórica especulativa. Acaso el hombre amó en todas las épocas a su prójimo; pero, ¿de qué manera verifícase, en las diversas situaciones, la proyección de su idea de la individualidad sobre el ámbito histórico, de

forma que pueda parecer que en un período cultural determinado tal amor no tiene cabida? He aquí el paso metodológico que hemos intentado dar. Esto es, aspiramos a describir el tránsito desde los fenómenos antropológicos esenciales hasta su encarnación histórica concreta, persiguiendo así la visión armónica de lo universal y lo singular.

El mismo problema cabe plantearse, si bien en otro plano, frente al hecho —o la afirmación— de P. L. Landsberg, según la cual el "mundo de que nos habla la filosofía antigua no es el *mundo del prójimo,* constituido por la *caritas:* es, más que nada, un mundo de cosas vistas, y los hombres son también, en principio, tales cosas, seres patentes y limitados". Porque, para Landsberg, la persona aún no se había revelado.* Luego, antes y después del cristianismo parecería justificado el considerar como inactuante la idea de prójimo... (En estas generalizaciones adviértese la misma ausencia de un criterio capaz de discriminar cabalmente objetos y problemas, cosa que recuerda la inseguridad metodológica que subrayamos a propósito de K. Mannheim.)

Por eso juzgamos esencial precisar, a lo largo de esta obra, el alcance conferido, no sólo al sentimiento de soledad, sino también al sentido de la *necesidad de prójimo* en el americano. Y fundamental, sobre todo al considerar que *en dichos sentimientos exprésase el ideal del hombre, a través del cual se verificará nuestra incorporación al proceso de la historia universal. Porque, para nosotros, encuéntrase estrechamente enlazada la idea de americano y de proceso histórico universal* (y téngase presente que pensamos en el latino-

* En su ensayo *Experiencia de la muerte,* 7

americano como en el americano por antonomasia). Es decir, si bien se asiste, por un lado, a la creciente occidentalización, el ascenso hasta el plano de la historia universal se producirá, por otro, desde nuestra idea del hombre. Más aún: *la unificación misma, la universalidad del futuro se realizarán en la dirección de la experiencia americana de la vida.* Lo cual equivaldrá, por otra parte, a elevar a la más alta esfera espiritual y social actitudes que en Occidente sólo alcanzan a representar formas de vida decadentes, puesto que desvirtúan el estilo de una existencia secular que posee su centro en disposiciones interiores diversas de las del presente.

Hemos llegado, siguiendo estas reflexiones, a un nivel enunciativo más allá del cual casi no resultan posibles afirmaciones inspiradas en lo verdaderamente percibido. Añadamos aún, sin embargo, que en tanto que la idea de *americano del sur* se espiritualiza, en virtud del sentido de objetividad, de universalidad que encierra su anhelo de prójimo, conviértese —idealmente— en forma interior de incorporación a la historia universal. Y, mientras ello ocurre, los fenómenos negativos de occidentalización, incluso el hecho del vínculo de masa sin prójimo aparente, son reveladores de signos positivos de proximidad al moral señorío del hombre sobre sí mismo.

II

Como contemporáneos de este período que tiende a la unificación del mundo —aun cuando en el presente ello todavía acontezca de manera tortuosa, equívoca y contradictoria—, debemos comprender la *unidad ame-*

ricana en términos de tensiones y trayectorias espirituales. En suma, ella no puede percibirse cabalmente más que en el modo de incorporación de este continente al proceso histórico universal. El desenvolvimiento de tal criterio implica, por cierto, el abandono de viejos hábitos interpretativos de índole naturalista. Lo que trae como consecuencia que el criterio antropológico inspirado, por ejemplo, en la fusión, en la combinación de substancias étnicas, en la alquimia racial, en lo geográfico o en la pura rigidez de ciertas tradiciones imaginadas como fuente de unidad cultural, debe ser reemplazado por *el estudio del modo como es vivido el moderno proceso de universalidad de lo occidental.* Claro está que el comprender e indagar la unidad cultural, cuyas formas concretas se columbran en la entraña del futuro, en función de experiencias interiores resulta, sin duda, más cabal pero, tanto como ello, difícil de precisar metodológicamente con nitidez.

Entonces, si decidimos atender a la actitud espiritual que ubica al americano en su mundo, al propio tiempo que lo enfrenta a lo extraño, veremos a la unidad americana destacarse —más allá de sutiles problemas etnográficos de "transculturación"— limpia y clara, encarnando en actitudes íntimas tan definitivas como primarias y capaces de engendrar realidad cultural.

Pensamos en la unidad en torno a lo originario. Es decir, captamos el sentido de nuestra evolución, no a través de esquemas genéticos, de herencias exteriores a la persona misma, sino en función del cruce interior hacia el que confluyen, o donde se entrechocan, lo auténtico y lo inauténtico, lo percibido como autóctono o como extraño. Lo cual significa que también aprehendemos la unidad merced a cierto género de interna duplicidad. Es cosa que se observa, particularmente, en lo que ata-

ñe, como luego veremos, a la peculiar receptividad indígena para la religión católica. Esta ha condicionado una vieja tradición formada por extrañas rutas interiores, donde las doctrinas religiosas, al chocar con las supersticiones propias de la población indígena, modelaron creencias de un barroquismo desconcertante. Asimismo, dicho fenómeno se manifiesta, además, en la evolución del arte mexicano, según lo ha observado José Moreno Villa. Ritmos singulares ("explosiones rítmicas"), y también cierta íntima duplicidad, es lo que caracteriza a sus períodos biseculares. Así, el siglo XVI distínguese por su marcado anacronismo (mezcla de lo romántico, gótico y renacentista); por su "mestizaje inconsciente" se diferencia el siglo XVIII; en cambio, y por último, concluye afirmando que el siglo XX lleva a la más alta expresión la pintura como "la conciencia del mestizaje".*

Intentemos bosquejar la fisonomía de esta unidad de lo americano. El primer rasgo que distinguimos se delinea en los orígenes mismos: como unidad dada en la simultánea impresión de una naturaleza que permanecía entregada a su soledad y silencio, casi al margen de la historia, e invariable incluso en el sombrío ánimo de los habitantes de la nueva tierra. He aquí, pues, *como rasgo común, el trauma primario de lo natural,* la experiencia propia de lo visto por primera vez, de lo no hollado, que todo americano siente latir dentro de sí con rara proximidad. Presencia interior de lo originario y desprovisto de historia, que no sólo enlaza románticamente en torno a la naturaleza, sino que confiere, además, especial fuerza al sentimiento del futuro.

* *Lo mexicano,* México, 1948, Cap. III.

Es decir, la sensación de encontrarse interiormente próximo a los orígenes, la unidad del trauma primario de lo natural, condiciona una peculiar experiencia de la temporalidad: su pura percepción o afirmación es concebida, en sí misma, como auténtico *valor.* (Resulta muy significativo, por otra parte, recordar aquí que Huizinga considera como una de las pérdidas culturales más desoladoras, la quiebra, la decadencia del paisaje en Occidente. Corrobora, pues, indirectamente, lo recién expuesto, si nos representamos el extremo contraste existente con el hecho de la real actualidad de lo originario en América. En efecto, descubre en la ruina de la naturaleza virgen, en su degradación, en la desaparición del paisaje idílico o romántico, no sólo la muerte de la belleza natural, sino hasta un cierto extravío del sentido mismo de la vida.)*

Como elemento unificador destaquemos, una vez más, a la soledad, en su aspecto positivo y negativo —puesto que existen reacciones unitarias con uno y otro signo—, o sea, como señal del soterrado ideal del hombre, o bien como expresión de la sombría actitud indígena. Y, ateniéndonos siempre a las disposiciones subjetivas, veremos que también es indicio de la unidad americana, concebida desde dentro, el retraimiento de la mayoría, la general indiferencia que todo lo permite, aunque interiormente lo censure todo, cosa de la que ya se lamentaba Euclides da Cunha hace medio siglo. Mas, continuemos este rápido bosquejo advirtiendo, ahora, la existencia de una manera peculiar de vivir la religiosidad occidental. Así, por ejemplo, la formación social y cultural de América le parece a Gil-

* *A l'aube de la paix,* Amsterdam, 1945, pp. 95-98.

berto Freyre hispánica, católica, pero "teñida de misticismo y de cultura mahometana y no resultante de la Revolución Francesa o del Renacimiento". Asimismo, es de opinión —y no olvidemos que se refiere al Brasil— que "la catedral o la iglesia más poderosa que el mismo rey, sería sustituida por la casa-grande de ingenio". La capilla de éste pasa a ocupar el lugar de la iglesia aislada y sola. Esto es, aquí nos encontramos en presencia de una faz de la unidad que indagamos, dada como el fenómeno general de la derrota del clericalismo frente al caudillaje de los grandes propietarios de tierra. Contemplemos, luego, pasando a otra esfera, *la unidad del desplazamiento de los motivos,* presente como cierta típica especie de desconfianza propia del indígena, que nace al hacérsele evidente la desproporción entre las palabras y los hechos, entre el orden de lo afirmado y la real actitud religiosa del conquistador, nada ascética por cierto. Es la unidad del indio que íntimamente se retrae al verificar el fariseísmo de aquél. Para Valcárcel, que se refiere al indio peruano, ésta "es la primera tragedia transcultural: la contradicción no resuelta entre lo ético y lo real llevó al espíritu aborigen a una justificada desconfianza. El indio aprendió del español una cierta duplicidad o hipocresía altamente defensiva". (Y mencionamos al Brasil junto al Perú porque, como advierte Samuel Ramos, "la identidad del desarrollo histórico entre los países hispanoamericanos admite que las conclusiones obtenidas al analizar un hecho acaecido en uno de ellos, sean válidas para todos los demás".)

En fin, *existe la unidad de la actitud pasiva,* como existe la del idioma común. Para Arturo Capdevila, la América española no posee otra, puesto que "es una gran soledad" de poblaciones que "se desarrollan en

recíproco aislamiento". La unidad religiosa le parece irreal, y la política, falaz. En cambio, *se desarrolla la comunidad positiva del anhelo,* de la experiencia cualitativa de la temporalidad percibida como plenitud del futuro. Es, quizás, lo que Waldo Frank denomina "la armonía del *pathos,* sobre todo, que nace de la falta y la necesidad de una moral; la común lealtad a aquellos valores cuyas formas tradicionales son arrasadas por el mundo moderno y la común lealtad a la tarea de la recreación". *Es la unidad de la búsqueda de lo auténtico en uno, por encima de las duplicidades culturales,* de la busca de la expresión cabal, más allá de todas las manifestaciones políticas o culturales no interiorizadas, y por ello actuantes como mero ritual exterior. Es la *unidad del común afán de autoconocimiento,* indicio, a su vez, de conciencia histórica unitaria. Mas también debemos recorrer este camino en opuesta dirección. Entonces encontraremos rasgos unificadores negativos: pasividad ante la cultura mundial, ausencia —al menos en la superficie de lo colectivo— de la afirmación de un destino, sentimientos opresores propios de una vida desprovista de sentido, penetración de la técnica aniquilando cierto aparente equilibrio o serenidad coloniales. A pesar de ello, y sin caer en contradicción, digamos que existe la continuidad, la oculta coherencia de una idea del hombre que, aun apenas insinuándose, crea la unidad americana por encima de todas las posibles relativizaciones en cuanto a orígenes, a multiplicidad de influjos y a complejas formas de relaciones interculturales.

No se piense, sin embargo, que debemos abandonarnos a una suerte de éxtasis de autoctonía. Al contrario. Como ya se dijo, el afán de búsqueda de nuestra propia

expresión descubre en su camino valores a los que tiende la misma conciencia universal del presente. Esto es, el presagio de lo auténtico en uno, llévanos a actualizar aquel ideal humano que en el moderno proceso de occidentalización sólo se manifiesta a través de síntomas de decadencia. Lo cual no significa desconocer el valor de lo regional frente a lo universal, ni ignorar la necesidad de compensar lo puramente indígena integrándolo con lo supranacional. En todo caso, la verdadera universalidad de la idea del hombre no se contrapone al necesario engarce del individuo en las vivificadoras fuentes elementales de lo regional. Tampoco dice relación con el peligro —señalado por Freyre— "de la monotonía cultural o de la excesiva unificación de la cultura dentro del continente americano", proveniente "de la influencia del industrialismo capitalista norteamericano". A decir verdad, dicho problema sólo atañe al proceso de unificación técnica mundial, por lo que no amenaza con su influjo nivelador únicamente a este continente.

Por otra parte, la posibilidad del universalismo cultural es susceptible de ser diversamente interpretada según la ideología que sirva de base. Para una teoría de los ciclos culturales, la unificación en torno a lo puramente técnico aparece como causa de aniquilamiento y como síntoma de decadencia. En cambio, para el ideal salvacionista del proletariado, ella aproxima a la definitiva liberación de la clase baja. Pues su ideología de clase no concibe hundimientos definitivos: la conquista del poder por el proletariado encierra, para él, un remozamiento total del hombre y su comunidad. Por eso, el destino cultural americano, contemplado a favor de las diversas experiencias prospectivas, ofrece como futuro la siguiente serie de enfoques concretos —que, en

este lugar, nos limitaremos únicamente a dejar enunciados—, según que distingamos: *a*) la posibilidad de afirmar lo puramente autóctono y regional; *b*) la continuación de la cultura occidental a través de nosotros mismos; *c*) la mera posibilidad de occidentalización; *d*) el ilusorio renacimiento, anfibio y decadente, del espíritu de Europa, muerto ya; y *d*) la universalidad positiva operada merced a la experiencia americana de la vida. Quede dicho que la última perspectiva —que intentamos seguir en esta obra hasta sus últimas consecuencias— expresa nuestra creencia. La podemos formular, desde luego, como posibilidad de una síntesis entre lo singular en nosotros y la unificación en torno a lo occidental.

III

Partiendo entonces del supuesto de que nos será dado alcanzar cierto nivel de universalidad —dejando aparte la trayectoria inevitable de la occidentalización técnica—, merced a originales ideales de vida, no deben resultar extraños los caminos por los que orientamos la selección de ejemplos. Los hemos buscado en el lugar donde, en virtud del imperio de lo espontáneo, seguidor de auténticas corrientes subterráneas, no reina casi el azar significativo; es decir, indagando *el sentido del tipo de representación propio del arte americano;* persiguiendo la idea del hombre que lo anima, que ofrece la visión cabal de la unidad americana, más allá de las puras afinidades y concordancias estéticas existentes entre hombre, naturaleza y paisaje. Así, hemos investigado el simbolismo del *gaucho,* al igual que los presagios que tan pronto iluminan como ensombrecen

el rostro humano en la pintura de Rivera, Orozco o Portinari, que armonizan con la fisonomía general del "personaje" del arte americano. Cierto es que existe la propensión —cosa que revela la presencia de un muerto mecanismo interpretativo, antes que método— a no comprender un rasgo, una peculiaridad artística más que elevándolos a experiencia colectiva. Tendencia a columbrar afinidades entre expresiones estéticas —acaso puramente personales, desprovistas de real valor representativo— y ciertas actitudes generales características de la época. Sin embargo, afirmamos que la típica expresión fisiognómica del personaje americano está condicionada por una peculiar cosmovisión. Ella encarna la fuerza capaz de constreñir la forma de representación humana en el arte a esa unidad que, salvando todas las diferencias, nace con Ercilla y perdura a través de poetas tan asombrosamente distantes como Hernández y Neruda.

Si por un instante nos disponemos a evocar dicho tipo humano, su imagen casi mítica, divisaremos a un hombre solitario, en su cabalgadura, atravesando la inmensidad americana. Puramente humano, aunque lleno de titanismo. Verdadero "centauro moderno", "Quirón de la estepa" (como llama Karl Vossler a *Don Segundo Sombra* *), si bien empleando su audacia sobre todo en

* *La vida espiritual en Sudamérica,* Buenos Aires, 1935, p. 41. E. Martínez Estrada ha observado agudamente cómo para *Martín Fierro* la evidencia de su valer se funda en su vocación de cantor, en tanto que "su canto es una manifestación lírica de su coraje, de su altivez y de su firmeza". Véase su estudio "Imagen de Martín Fierro" en *Cuadernos Americanos,* México, 1948, Nº 5, y también su artículo "Lo gauchesco" en *Realidad,* Buenos Aires, 1947, Nº 1. Al leer estas reflexiones, recuérdese a Don Santos Ugarte, personaje del famoso relato de G. E. Hudson, *El ombú.*

la irracional e inacabable conquista de fortaleza solamente humana y de legitimidad en las relaciones. Porque eso es lo extraño y lo significativo a un mismo tiempo. Tan perdido, en apariencia, en su tenso mutismo, que parece continuar con soliloquios el propio de selvas, llanos, pampas o cordilleras; perdido, y distante casi de toda cordial, fresca y alegre comunicabilidad. Pero tan próximo, sin embargo, al punto de que coinciden en el hombre del presente cierto nivel de interiorización y su conciencia histórica dada como voluntad de configurar el futuro en función de sí mismo.

Puede replicarse que ejemplificamos recurriendo para ello al simbolismo correspondiente a formas de vida ya desaparecidas, al menos en su frescura original. Con todo, lo importante es que perdura, manifestándose en las más varias actitudes, el ideal oculto y poderoso que alumbró aquellos tipos humanos inexistentes ya, hundidos casi en lo legendario. (Con razón se ha dicho que Güiraldes, al crear la figura de *Don Segundo Sombra,* persiguió fijar lo intemporal de dicha forma de vida.)

Lo importante es que sólo la fuerza que impulsa a un tipo humano determinado, actuando como ideal, anhelo o presentimiento de ser, es capaz de hacer converger el estilo del relato o las tendencias que se manifiestan en la pintura del rostro, *v.g.,* hacia esa imagen del hombre cuyo significado cultural investigamos. *Perdura, pues, la forma de representación propia del arte americano, más allá de todo cambio en la apariencia de la vida.* Y, aun supuesto el caso que dicha forma no corresponda a reales encarnaciones de la existencia, posee la suprema realidad de ser la fuerza configuradora de la intimidad, y, como tal, capaz de orientar las

preferencias valorativas. Es así como Martínez Estrada ha llegado a decir que los escritores posteriores a la creación del personaje de Hernández han perdido el contacto directo con la realidad de la pampa, puesto que la ven a través de su poema. Las llanuras, "las cosas —escribe— se evocan a través de sus versos". (Fenómeno que, por lo demás, sigue a toda auténtica creación poética en la que se exprese verdadero saber popular.)

Es posible descubrir, por ejemplo, influencias de Fray Luis de León en el poema de Hernández o también advertir en el *Martín Fierro* —como lo hace Martínez Estrada— "un cuadro más cercano a *La Araucana* que a la actualidad", considerando para ello el primitivismo del medio étnico, social o afectivo que rodea el personaje gaucho. "Los araucanos de Ercilla —escribe, en consecuencia— son grandes señores comparados con estos indios indigentes de las pampas". Pero al contraponer el mundo de Ercilla al de Hernández, al proclamar la inferioridad de un jefe de fortín de la pampa frente a Caupolicán o Lautaro, es menester captar el verdadero sentido de la aparente actualización del pasado y de la petrificación de un relativo presente ("1872 está por debajo de 1572", concluye Estrada por decir).

No es suficiente argumentar que ahora conviértese en americano lo que antaño era una categoría española de visión, no interiorizada y sólo hoy, o ayer, actual y viva en el chileno, mas no hace tres siglos. El hecho es que el tipo esencial de representación, esto es, las preferencias estimativas, poseen relativa intemporalidad. El sentimiento, simultáneo y semejante para el americano de todas las latitudes, el hondo trauma provocado por la presencia de lo originario, no se agota al

constituirse en fuente de unidad. De hecho, irradia como forma interior de representación, regulando y estableciendo leyes de creación al arte americano, las que, a su vez, subordínanse a la experiencia de la vida. Por otra parte, como se verá en el capítulo correspondiente, el *tono de lo heroico* posee en Ercilla y Hernández diverso nivel cualitativo. El primitivismo del medio que rodea a *Martín Fierro* no vulnera su continuidad, ni la semejanza con la vida y creaciones del presente. Se explica, así, que el tipo de solitario que encarna *Don Segundo Sombra* perdure siempre como algo próximo. Y quienquiera que hoy novele con hondura la aventura interior de una vida americana no podrá evitar poner como escenario espiritual, en cambiantes formas, la titánica afirmación del hombre aprehendido en sí mismo. En cambio, a pesar del culto decorado retórico de la poética de Ercilla, lo percibimos como más lejano —y su canto al *coraje* como más universal que diferenciado—; únicamente le vemos próximo en la medida en que presentimos su afinidad con un ideal de moral autonomía que comenzó a manifestarse muy posteriormente. Por eso, las referencias que nos sirven de ejemplo abarcan un ahora indeterminado, en cuanto que, por un lado, lindan con el presente mismo, mirando hacia el futuro y evadiéndose, por otro, hasta hundirse siglos en el pasado.

En fin, la unidad que mana de un tipo originario de representación perdura largamente en el tiempo propio de un ámbito histórico. Por consiguiente, lo armónico y común se manifiesta también desbordando las diversas estructuras sociales americanas y su compleja formación étnica. Queriendo, de este modo, destacar lo unitario por encima del pasado concebido como raza y tierra, ejemplificamos el desarrollo de nuestros pensa-

mientos, con señalada preferencia, destacando expresiones literarias o pictóricas provenientes de Argentina y México, "los dos polos de la América española", según dice Pedro Henríquez Ureña. Porque ni la occidentalización argentina, ni el ánimo propio de la población indígena de México, enraizado en la sombra milenaria de culturas desaparecidas, consiguen borrar la profunda huella espiritual que va dejando un ánimo común.

IV

Bien puede ser que no sólo un proyecto ambicioso, unido a la debilidad de nuestras fuerzas, sino también la naturaleza misma del objeto de investigación elegido, condicionó las limitaciones y yermos de esta obra. Porque contra dos extremos nos propusimos luchar: contra el vacío formalismo, y éste es el uno, disimulado con frecuencia en la exaltación poética del destino americano; y luchar, que es el otro, por superar la rudeza o ingenuidad consistente en decir, en ver erguirse cabalmente la cultura del futuro, de la que ya se distinguiría su espíritu esencial. Mencionemos, como ejemplo de esto último, la afirmación de Keyserling según la cual en el continente suramericano se desarrollará "una cultura exclusivamente basada en la Belleza. . .".

En dejar atrás tales hábitos de interpretación, no podían auxiliarnos tímidas posiciones intermedias. Era menester comenzar a pensar desde sí mismo, desde los hombres y las cosas, antes que desde las ideas; reflexionar a partir de las reales experiencias y no desde sus

hipotéticas explicaciones. Y necesario, además, comenzar a preguntarse concretamente: ¿cómo se incorpora el americano, por ejemplo, al curso de la evolución histórica universal?, ¿cuál es su idea del hombre?, ¿cuál su ideal de formación? De esta manera, nos preocupó, en particular, llegar a saber cómo algo es vivido, antes que averiguar su posibilidad misma. Porque más nos informa acerca de la vida interior de un pueblo el conocer cómo percibe ciertos valores considerados como objetivos, que la indagación de su validez (cosa que no indica psicologismo). Es decir, substituimos, *v.g.*, por la pregunta: *¿cómo vive la libertad el americano?,* la duda de si ella es auténtica y en qué medida realmente posible. Planteamiento que, justamente, nos llevó a descubrir que su idea de la libertad es función de su particular experiencia del prójimo. Un mero reajuste de denominaciones hubiera sido insuficiente para abrir el camino hacia su comprensión.*

En ocasiones, puede acontecer que el intento de remontarse hasta las fuentes últimas de la experiencia de la vida de un pueblo, o de una época, condicione deformaciones expositivas y caídas en la desmesura. Sin embargo, ello no siempre supone abandono de la continuidad. Como no lo supone el que, de pronto, perdamos la visión de bosques y montañas al penetrar el tren en la negra boca del túnel, ya que luego vuelve a dejarnos contemplar el sol y ello, precisamente, por-

* Acerca de la variación histórica experimentada por el sentido de términos tales como democracia, libertad, liberalismo, humanismo, véase de Huizinga *Ob cit.,* pp. 170-176. Dice, p. ej., que el concepto de libertad se reviste de un número de significaciones igual a los períodos culturales que puedan distinguirse.

que el trazado ha seguido la ruta más directa. Tal podría ser el caso cuando, con aparente olvido de nuestro tema, nos detenemos en el estudio de los tipos psicológicos o en las teorías que señalan al medio físico como modelando el ámbito cultural. No obstante, la ruptura de la unidad expositiva, de la continuidad es aquí solo aparente. Nos pareció que no debíamos evitar esfuerzos —ni sacrificios estético-literarios en la forma de la exposición— si algún atajo, por escarpado que fuese, podía conducirnos a reconocer los límites hasta donde irradia y prefigura el acontecer histórico, por encima de falsos condicionamientos, la fuerza de la autonomía del hombre, la virtud de lo humano incondicionado.

A pesar de ello, puede insistirse en que, al tratar del "medio", acaso nos dedicamos a combatir vanas sombras de teorías sepultadas en el olvido. Pero, a decir verdad, las doctrinas que atribuyen un influjo decisivo a lo exterior al hombre mismo han adquirido actualmente nuevos bríos, y en tal medida, que obscurecen la comprensión de la real libertad del hombre. Dicho primado de lo exterior cobra ahora las más sutiles formas. Describamos una de ellas: lo irreversible, el tiempo como factor configurador de la vida histórica. La temporalidad de la evolución cultural no es imaginada como un lineal despliegue. Por el contrario, es concebida como ritmo o ciclo, a modo de sino que encadena fatalmente al hombre a un destino cultural ineludible; piénsese en la circulación de las *élites* (Pareto), o en el proceso de nacimiento, madurez y decadencia (Spengler); o bien, recuérdese la idea de Pinder de la sucesión rítmica de las generaciones (concepción con la que cree poder superar la antítesis entre ciencias de

la naturaleza y del espíritu). Pero la verdad es que todas estas doctrinas encubren *constantes externas* que obligan al hombre, a pesar de sí mismo, a seguir una órbita fatal. De este modo, disimulando su falacia, no poca parte de la moderna historiografía fundamentada en la teoría —que reviste diversas formas— de los ciclos culturales constituye una doctrina del "medio", no obstante su tono metafísico, henchido de "correlaciones" y de filigranas hermenéuticas. Esto delata una desviación acaso más honda que la destacada por J. Shotwell al decir que los filósofos e historiadores antiguos desconocieron la acción de las fuerzas materiales sobre la psicología humana y la vida social. Para Tucídides, escribe, la historia sólo "está hecha por los hombres". Además, continúa, los griegos concibieron la humanidad únicamente como movida por seres racionales, por ideas y principios, siendo el concepto del hombre político "el máximo análisis alcanzado". (Aquí Shotwell olvida que Platón y Aristóteles confirieron real importancia al influjo del clima en la psicología de los pueblos.) Lo cierto es que la idea de encontrarse encadenado a fatales cursos de decadencia, aunque parezca revelar mayor amplitud de la conciencia histórica, limita tan peligrosamente como la concepción griega de la historia como pura historia del hombre.

Veamos un ejemplo de lo que venimos exponiendo. El historiador inglés Arnold J. Toynbee, a pesar de su visión histórico-teológica y de su teoría trascendente de la historia, eleva la necesidad de la existencia de un estímulo externo a la categoría de condición primaria del pleno desenvolvimiento humano. Y no modifica el signo de la hipótesis básica el hecho de que, para Toynbee, el estímulo pueda provenir incluso de un medio

natural desfavorable (lo que denomina *the virtues of adversity)**.

Toynbee parte de la idea de Goethe, de la necesidad de estímulo que experimenta el individuo, a fin de huir del adormecimiento de su actividad, ya que tal riesgo no se desvanece nunca, a pesar de la eterna insatisfacción que el hombre siente respecto de sí mismo. Inspirado, pues, en ella, elabora la pareja de conceptos "incitación y respuesta" *(challenge and response),* como unidad de impulso y reacción que explicaría la génesis de las sociedades y la evolución histórica. Mas, es el hecho que *no* destaca exclusivamente, como móvil de las trayectorias culturales, el simbolismo y la realidad del "encuentro de dos personalidades" —(*Mefistófeles* frente a *Fausto*)— "bajo la forma de incitación y respuesta". Pues, aun cuando Toynbee advierte que la génesis de las civilizaciones no es el resultado de factores biológicos o expresión del contorno geográfico, sino, más bien, el resultado de una interacción entre ellos, con todo, concede lugar preferente a los cinco tipos de estímulos que distingue (estímulo de los países duros, de las tierras nuevas, de los golpes, de las presiones, en fin, estímulo de las penalizaciones). Ahora, por lo que respecta a lo interhumano, a la realidad del medio humano, éste es concebido únicamente como el mayor o menor dominio ejercido por un pueblo sobre las poblaciones que circundan su país. De esta manera,

* Véase su obra *A Study of History* (resumen de los volúmenes I a VI por D. C. Somervell). New York, 1947, especialmente pp. 60 y ss., 80 y ss., 260 y ss. También es muy significativa, en el sentido de lo que venimos exponiendo, la idea de Hans Kelsen de que se tiende, cada vez más, a concebir la *sociedad como naturaleza* (consúltese su estudio "La aparición de la ley de causalidad a partir del principio de retribución").

para Toynbee, el proceso histórico limítase al curso de una sucesión de incitaciones, sobreviniendo la decadencia tan pronto como las civilizaciones llegan a experimentar estímulos a los cuales no logran responder adecuadamente.

¡Inequívoca exterioridad interpretativa! En efecto, una vez más hemos sorprendido vigilante, pero oculta, metamorfoseada en el reducto del historicismo, a la milenaria hipótesis que afirma la influencia del medio físico en la vida del hombre.

V

Mencionemos ahora, poniendo con ello fin a esta Introducción, un problema de estilo y denominaciones. Y es curioso ver cómo éste engrana con el problema de las relaciones existentes entre la preponderancia de un tipo psicológico y su decidida valoración por la época actual. Porque reina, efectivamente, un verdadero *culto a la facilidad,* entendido como abandono pasivo que atiende en especial a lo susceptible de ser comprendido sin esfuerzo. Dicho culto supone, además, menosprecio de toda continuada tensión interior, hecho que coincide con el predominio del tipo humano extravertido, cuya propagación es favorecida por la moderna mentalidad de masas. Dejaremos sin averiguar la génesis de tal preferencia. Pero digamos, por todo comentario, que se trata de una facilidad que, justamente por contribuir a desrealizar la imagen objetiva del mundo, acaba encadenando.

Al contemplar el fenómeno de una actividad aplicada a lo puramente externo y su correlativa exaltación de un tipo humano —el extravertido, para encuadrar-

lo en una clasificación puramente intuitiva—; al contemplar, en suma, el estilo general de expresión que le acompaña, comprendemos, simultáneamente, la necesidad que existe, entre otros motivos que ya se indicarán, de acometer el estudio de algunos problemas de caracterología, así como también la conveniencia de emplear más rigor en las denominaciones. (Advirtamos que, en algunos casos, consideramos indispensable conferir especial sentido a ciertos términos, sea por querer remozarlos, como por esforzarnos en emplear denominaciones adecuadas al objeto de esta obra. En otros, como justificada reacción contra el culto nivelador a la "facilidad".)

Intentamos, por eso, modestamente, pero acaso olvidando cierto elemental respeto debido a las normas propias de una exposición equilibrada, superar la fácil —pero irresponsable— exaltación formalista; exaltación pseudo-literaria, pseudo-filosófica que suele caracterizar los escritos sobre temas americanos. Atendiendo a tal designio, perseguimos sin descanso el rigor conceptual, ya que no su facilidad (la que no siempre, por otra parte, equivale a sencillez, así como lo claro no siempre resulta fácil de comprender). Lo cual tenía, como meta final, depurar las ideas y conceptos que circulan acerca del americano, de todas aquellas notas que no se desprenden de la índole misma de sus experiencias más profundas.

Persistiendo en tal designio, seguimos hasta el límite de lo posible la autonomía del hombre. Por lo mismo, si bien conscientes de la relativa unilateralidad en que incurríamos, dejamos sin analizar períodos o etapas históricas, tales como la Conquista, la Colonia, la Independencia, o, en general, las tradiciones culturales. Igual cosa

cabe decir por lo que respecta al ritmo característico de la evolución económica de América. Y ello es comprensible. Porque no pretendíamos describir su formación en el tiempo, sino *hacer coincidir un plano invariable, esto es, lo humano incondicionado, con un corte histórico en el acontecer, puesto que el hombre es invariable, en cierto modo, aunque singular y diverso a cada instante.* Sin embargo, una sospecha de aparente dispersión y pérdida de la unidad puede derivar del hecho de que el desarrollo de la obra parece oscilar entre dos planos: entre lo puramente descriptivo y teórico y una no disimulada referencia normativa a la acción formadora.

Penetremos ya en el mundo americano. Y si de todo nuestro asombro y afán de conocer sus caminos interiores, obtenemos una imagen aproximada, que humildemente contribuya a nuestro autoconocimiento, tal vez consigamos retribuir, siquiera en parte, lo mucho que debemos en ideas y estímulos. Dejémonos guiar por el espíritu de la libertad del hombre, que va elaborando a través de múltiples formas la urdimbre de las relaciones entre intimidad, prójimo y mundo. Porque si la naturaleza viviente es infinitamente varia en cuanto a sus modos de aparición, ello encuentra su exacto paralelo espiritual en la infinitud propia de la experiencia de lo íntimo. Cada vez que se actualiza en el hombre una nueva disposición interior, se descubre, al mismo tiempo, una nueva esfera de la realidad.

JOSE GAOS
(1900-1969)

NACIDO *en Gijón, España, Gaos recibe su Licenciatura en Filosofía en la Universidad de Madrid en 1923, y posteriormente su doctorado en la misma disciplina en 1928. Se desempeña como profesor en las Universidades de Zaragoza y Madrid, universidad esta última en la que además ocupa el cargo de Rector durante los años de la guerra civil. En 1938 se traslada a México, donde ocupa el cargo de profesor en la Universidad Nacional Autónoma de México. Permanece en este país hasta el fin de sus días.*

Gaos se educa en España con José Ortega y Gasset, de quien recibe una influencia determinante, que le llevará a elaborar sus ideas sobre la filosofía mexicana basándose en el historicismo de Ortega. Incansable traductor, Gaos divulga en América Latina la fenomenología germana, particularmente algunas de las obras de Edmundo Husserl, Nicolai Hartmann y Martin Heidegger. José Gaos es una de las figuras principales de la generación de "trasterrados" españoles, que abandonaron la península ibérica a raíz de la guerra civil. Gaos y su generación aportaron no sólo a la profesionalización de la disciplina filosófica en América Latina a través de la enseñanza y la labor editorial, sino que también sufrieron un proceso de despolitización progresiva.

En México, José Gaos educa a la generación de intelectuales como Leopoldo Zea y el grupo Hiperión, que llegarían a participar activamente en la formación

de una filosofía de "lo mexicano", y por extensión, de una filosofía hispanoamericana. El principal énfasis del pensamiento de Gaos es el carácter histórico de la filosofía; la historicidad, para este pensador, suministra la originalidad de una idea filosófica en cualesquiera circunstancias. De aquí habría de surgir una de las posturas más influyentes en la discusión en torno a la existencia de una filosofía latinoamericana.

La existencia de una filosofía hispanoamericana, para Gaos, se encuentra avalada por la existencia de una historia de las ideas hispanoamericanas. Este énfasis en la historia constituye el soporte principal de su punto de vista y la razón por la cual sus discípulos han emprendido diligentemente la elaboración de un inventario de las ideas del mundo latinoamericano. La debilidad del argumento de Gaos es bastante clara, pues mantiene que hay filosofía hispanoamericana porque hay historia de la filosofía hispanoamericana, aun cuando esta historia sugiere que las ideas filosóficas no han sido originales. En tal caso, Gaos defiende su posición sosteniendo que la originalidad de la filosofía hispana sería precisamente su falta de originalidad.

La producción de Gaos es extensa, pero caben destacar las siguientes obras: El pensamiento hispanoamericano *(1944),* Pensamiento de lengua española *(1945),* En torno a la filosofía mexicana *(1952-1953),* Introducción a la fenomenología *(1960) y* De la filosofía *(1962). Su indudable importancia se refleja en la influencia que han ejercido sus ideas sobre un amplio sector de intelectuales latinoamericanos. A este influjo se suman el impulso dado por Gaos al cultivo profesional de la disciplina en el continente, y su divulgación del pensamiento fenomenológico.*

EN TORNO A LA FILOSOFIA MEXICANA*

LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA EN MEXICO

De la originalidad de la historia de la filosofía en México a la originalidad de la filosofía mexicana según su historia.

El conflicto planteado entre la Historia de la Filosofía en México y la Historia de la Filosofía en general impuso una revisión crítica de las ideas acerca de la Historia de la Filosofía en general y de la manera de pensar acerca de la historia de la filosofía en México que niega la existencia de una filosofía mexicana por falta de originalidad de la filosofía habida en México.

La revisión de las ideas acerca de la Historia de la Filosofía en general se amplió inmediatamente en una revisión del concepto y los métodos de la Historia de las Ideas, también en general, aunque con la vista fija en la Historia de las Ideas en México y dentro de los límites perfilados por esta fijación de la vista. Esta revisión acabó oponiendo a la idea de la falta de originalidad *de la historia* de la filosofía, del pensamiento, de las ideas en México, un par de ejemplos demostrativos de la relativa originalidad de la misma. Pues bien,

* *En torno a la filosofía mexicana*, México, Porrúa y Obregón, 1952, pp. 52-61, 68-73, 84-88.

esta última idea, de la relativa originalidad de la historia de la filosofía, del pensamiento, de las ideas en México, trae de suyo a la revisión crítica de la manera de pensar acerca de la historia de la filosofía en México que niega la existencia de una filosofía mexicana por falta de originalidad *de la filosofía* habida en México.

Esta manera de pensar implica la idea de que a la filosofía habida en México le falta incluso el mínimo de originalidad reconocido en las menos originales de las filosofías tratadas o mentadas por la Historia de la Filosofía en general. Porque la originalidad de las filosofías objeto de esta Historia es una originalidad relativa. No sólo en el sentido de que el concepto mismo de originalidad comprende una esencial nota de ser original una cosa sólo relativamente a otra: en el caso, cada filosofía relativamente a las anteriores y coetáneas; sino además en otro sentido, fundado, sin duda, en el anterior, pero distinto de él, y que es el que interesa especialmente aquí: la originalidad de las distintas filosofías relativamente a las anteriores y coetáneas no es absoluta, sino simplemente mayor o menor. La grandeza de los filósofos se estima, entre otros criterios, por el del grado de su originalidad. Pues bien, ni siquiera la originalidad de los más grandes filósofos es más que relativa. Basta recordar las secuencias culminantes a lo largo de la historia entera de la filosofía: Sócrates-Platón-Aristóteles; Descartes-Spinoza-Malebranche... hasta Hegel, sin solución de continuidad; Husserl-Scheler-Heidegger-Sartre. Filosofías absolutamente originales, en relación a las anteriores, no existen. Y es por lo menos problemático que las primeras filosofías, por ejemplo, la milesia, sean algo absolutamente original en relación a lo anterior a ellas en la historia.

Mas la originalidad relativa de las filosofías objeto de la Historia de la Filosofía en general tiene en ésta un efectivo mínimo. Desde los filósofos relativamente más originales desciende el nombre de "filósofos" hasta aquellos cuya originalidad es "tan relativa", que resulta arbitrario distinguirlos de aquellos cultivadores de la Filosofía ya no merecedores del nombre, por su "falta absoluta" de originalidad, y excluidos de la Historia de la disciplina. Sólo que este mínimo de originalidad no está nada "metódicamente" determinado —ni quizá sea determinable "metódicamente". Está determinado fundamentalmente por la historia misma y, sobre la base de ésta, por una comparación, más intuitiva que ninguna otra cosa, llevada a cabo por la Historia. Los filósofos medievales profesaban la verdad; no tanto prescindiendo de que fuese nueva o vieja, cuanto más bien creyéndola vieja, estimándola autorizada por la tradición de autores, y por ende repitiéndola sin empacho ni escrúpulo de reconocimiento de la propiedad intelectual. La concepción moderna de la verdad, como serie indefinida de novedades que hay que averiguar, ha traído a la idea de ser incluso objeto de un deber moral la novedad de la producción intelectual, de que una obra que no aporte nada nuevo no merecería la publicación, ni siquiera la composición. Y así los modernos han acabado por desvivirse ante todo por la originalidad —aun a costa de la verdad. Verdad original, miel sobre hojuelas; pero verdades sin originalidad, de ninguna manera. El grado de originalidad de las filosofías, abarcando, naturalmente, el mínimo, está, pues, determinado fundamentalmente por ideas que forman parte de ellas y de los tiempos correspondientes. Sobre la base de estas ideas de su tiempo determinan compara-

tivamente los historiadores de la Filosofía la originalidad de las filosofías de los distintos tiempos de la historia. La inclusión de más o menos en la Historia con la correlativa exclusión de menos o más, depende del "criterio" adicional, pero decisivo, del formato de la obra de Historia en el caso.

Mas en cuanto se hace memoria de los filósofos menos originales tratados o mentados en las obras de Historia de la Filosofía más voluminosas y por lo mismo más detalladas, se siente exagerada, infundada, la idea de que a la filosofía habida en México le falta incluso el mínimo de originalidad reconocido en aquéllos; se siente que la filosofía habida en México tiene la originalidad propia de otras filosofías coetáneas tratadas o mentadas por la Historia de la Filosofía en general: aun antes de toda corroboración de estos sentires por medio de una demostración —como la que se va a intentar a continuación.

La idea de la falta de originalidad *de la historia* de la filosofía, del pensamiento, de las ideas en México, estaba en los orígenes de la división que viene haciéndose en general de esta historia. Una división de la historia de la filosofía en México, articulada mediante categorías autóctonas de ella, que partirán de la implícita en la idea de la falta de originalidad *de la filosofía* habida en México, la categoría de *importación,* demostrará la creciente originalidad relativa de la filosofía —mexicana, como no habrá razones para no decir en adelante. La categoría de importación mueve a examinar las importaciones en cuanto tales, y este examen mueve a su vez a dar a la historia de la filosofía en México una articulación mediante categorías que demuestran cómo esta historia ha venido siendo la de una

filosofía crecientemente calificable de mexicana por las mismas razones por las que se hace entrar en las filosofías calificadas con otros gentilicios nacionales buena parte de las mismas.

La originalidad relativa y creciente de la filosofía mexicana va a determinarse por lo pronto mediante la misma comparación intuitiva con que la determina la Historia de la Filosofía en general, aunque el hacer de su originalidad el tema rodee la intuición de un halo de conciencia más conceptual, sobre todo al comparar especialmente filósofos. La revisión crítica de las ideas sobre las que todo lo anterior se sustenta en último término, las ideas acerca de las relaciones entre filosofía, originalidad y nacionalidad, tienen que quedar para lugar al que se arribará con más preparación con que acometerla.

IMPORTACION DESDE FUERA Y DESDE DENTRO

México no habría hecho hasta hoy ninguna aportación a la filosofía universal. En el dominio de la filosofía no habría hecho más que *importar* filosofías extranjeras, prácticamente europeas con exclusividad. Es decir, los mexicanos cultivadores de la filosofía, en México o fuera de México, esto último como, por ejemplo, algunos de los jesuitas mexicanos desterrados a Italia en 1767, y los extranjeros cultivadores de la filosofía en México, como, por ejemplo, Fray Alonso de Veracruz, si no es un anacronismo y hasta una herejía considerarle como extranjero, no habrían hecho más que exponer, en una forma u otra, filosofías extranjeras. Pero inmediatamente se ocurre una cuestión: ¿es posible que la importación de filosofías sea un hecho his-

tórico tan puramente receptivo, tan pasivo, que no implique ninguna actividad algo más que receptiva, por poco que lo sea, y que por ende pueda considerarse como aportativa, siquiera en grado mínimo?... Si se escruta la historia de la filosofía en México con el instrumento óptico al que puede compararse la pregunta anterior, pronto se ve lo siguiente.

El momento central del siglo XVIII ha sido, en la historia de la filosofía en México, un momento capitalmente divisorio: de los que pueden llamarse el período de la importación *desde fuera* y el período de la importación *desde dentro*. Pero el primer período de importación no es simplemente de una importación hecha por quienes vienen de fuera de México a éste, trayendo la filosofía del país de su procedencia; ni el segundo período de importación es simplemente de importaciones hechas por personalidades del país que, no sólo a la vuelta de un viaje al extranjero, sino antes de hacerlo e incluso independientemente de todo viaje al extranjero, importan en el país filosofías. Esta división de períodos de importación desde fuera y de importación desde dentro, no es una división geográfica, sino de "Historia del Espíritu": el importar con *espíritu de metropolitano* que se traslada a la colonia o con *espíritu de colonial,* o el importar con *espíritu de espontaneidad, independencia* y *personalidad nacional* y *patriótica creciente*. Espíritu de metropolitano que se traslada a la colonia; juzgar debido el llevar a ésta la religión y la cultura toda de la metrópoli —o ni siquiera hacerse cuestión de cosa natural. Espíritu de colonial: el de los nativos de la colonia —criollos, mestizos, indios— que aceptan las ideas y los valores de la metrópoli, si no como únicas ideas que piensen y úni-

cos valores a que asientan, sí como decisivamente predominantes en su pensamiento y asentimiento. De este predominio resulta expresa manifestación el hecho de que el espíritu colonial siguiera con el espíritu de metropolitano que se trasladaba a la colonia la trayectoria declinante del espíritu de la metrópoli misma. Mientras en ésta pudo haber un Suárez, alguno no imparangonable con él, Rubio, pudo venir a la colonia. Pero ésta entra en la repetición rutinaria y crecientemente decaída de la escolástica importada de la metrópoli, cuando ésta hace lo mismo con su propia escolástica, al ir extinguiéndose en ella la fuerza creadora. Espíritu de espontaneidad, independencia y personalidad nacional y patriótica: el de los nativos de la colonia en quienes espontáneamente predominan ideas y valores específicamente mexicanos en algún sentido, hasta llegar a aquellos que tienen plena conciencia de la personalidad nacional y la voluntad patriótica de lograr su independencia. Pues bien, el "desde fuera" y el "desde dentro" no quieren decir desde fuera o desde dentro *de las tierras* de la colonia, no se refieren al espacio; quieren decir desde fuera y desde dentro *del espíritu mexicano,* fuera del cual está no sólo el espíritu de metropolitano, sino también el espíritu colonial, mientras que dentro de él está únicamente el espíritu de espontaneidad, independencia y personalidad nacional y patriótica; se trata de una nueva categoría puramente humana de la Historia. Con ella se resuelve el reparo que sugiere la importación atribuida a los desterrados: ¿qué pueden haber importado en México los desterrados de él? Los desterrados en Italia importan filosofía no mexicana en México, ¿desde fuera de México o desde dentro de él? En cuanto parecen no poder sino

enviarla en sus obras de Italia a México, parecen no poder sino importarla en México desde fuera de él; pero en cuanto antes de poder enviarla en sus obras de Italia a México, la importan de su medio no mexicano en sí mismos, y ellos siguen siendo mexicanos, México, "México peregrino", la importan en México tan desde dentro de él como desde dentro de él la importaban cuantos en tierras de él se encontraban animados del mismo espíritu. La categoría de "México peregrino" no es sino una categoría particular y derivada de la categoría más amplia y más profunda de "espíritu mexicano" o "México como un espíritu", que es la que determina el sentido, asimismo espiritual, de las categorías de "desde fuera" y "desde dentro" de las "importaciones" base de la historia de la filosofía "en México" —expresión cuyo sentido sólo ahora se abrirá en la plenitud de su autenticidad.

INSERCION EN LO NACIONAL Y DE LO NACIONAL

Pero las importaciones hechas con el espíritu de espontaneidad, independencia y personalidad nacional y patriótica han ido más allá. La importación de filosofías no podía menos de plantear el problema de su *inserción en lo nacional,* constituido como estaba en cada momento por la tradición correspondiente a éste: la solución fue la de *adaptación* de lo importado a las peculiaridades culturales del país en cada momento. El caso más relevante de semejante adaptación parece ser el cifrado por el cambio del lema o divisa del positivismo comtiano, *orden, progreso y amor,* por el lema o divisa *orden, progreso y libertad,* en la que la *libertad* reemplaza al *amor* de aquélla por concesión al liberalis-

mo cuyo triunfo acababa de ser condición de *posibilidad,* cuando menos, de la importación del positivismo.

Pero tampoco en la adaptación de lo importado a las peculiaridades culturales del país se quedaron las importaciones hechas con el indicado espíritu. De la *inserción de lo importado en lo nacional* se pasó a la *inserción de lo nacional en lo importado.* Los objetos de la Filosofía son o abarcan en una forma u otra principios universales: a ellos debe, pues, la Filosofía la *universalidad* que la caracteriza. Por tanto, la creación o la adopción de una filosofía acarrea que el creador o el adoptante no pueda menos de concebirse *incluso en la filosofía creada o adoptada...*

IMPORTACION SELECTIVA Y APORTATIVA

Filosofías extrañas a un país que importar en él hay muchas por lo menos desde que la filosofía, tras de haberse multiplicado dentro del mundo griego, traspasó los límites de aquel mundo. Sin embargo, las filosofías extrañas a México importadas en él han sido muchas menos de las que hubieran podido importarse desde los primeros tiempos de la Colonia hasta el día de hoy. Las importadas durante toda la Colonia pueden reducirse a la escolástica —en sus grandes escuelas tomista, escotista y suarista— desde aquellos primeros tiempos hasta la primera mitad del siglo XVIII inclusivamente; y en la segunda mitad de este siglo, al eclecticismo europeo del mismo siglo y del anterior. Esto quiere decir que las importaciones han implicado a partir de cierto momento una actividad de elección. Quizá un primer período de la historia de la filosofía en México sea el redondeado

precisamente por la mera importación de la filosofía escolástica exclusiva en la metrópoli española, sin nada que pueda considerarse como elección de una filosofía entre las muchas integrantes de la filosofía universal. Puesto que en España no se cultivaba otra filosofía que dicha escolástica, ninguna otra podían importar en México españoles en general, ni mexicanos de espíritu colonial. El cultivo de la escolástica en España con exclusión, incluso violenta, de cualquier otra filosofía implica, ciertamente, una elección, pero esta elección no la implica la importación misma. Pero a partir por lo menos de la mitad del siglo XVIII ya no es lo mismo. Los jesuítas y los no jesuítas, como Gamarra, que hacen en la vida filosófica de la colonia las innovaciones tan estudiadas en estos años, pudieron importar por lo menos tantas filosofías cuantas eran las no eclécticas de las que sacaron la suya los eclécticos europeos de los siglos XVII y XVIII: prácticamente, todas las europeas de los mismos siglos, para no hablar sino de las modernas. Es decir, que la importación de la filosofía en México de la segunda mitad del siglo XVIII fue una importación franca y fuertemente *electiva.* Aquellos jesuítas y no jesuítas eligen entre las muchas filosofías ya integrantes de la universal precisamente la filosofía *electiva* o *ecléctica,* para importarla. Los otros mayores momentos de importación de filosofías en México, el de importación de la filosofía del liberalismo en la primera mitad del siglo pasado, el de importación de la filosofía positivista en la segunda mitad del mismo siglo y el de importación de filosofías antipositivistas, espiritualistas, en los primeros decenios de este siglo, han sido momentos igualmente de activa elección filosófica,

aunque ninguna de las filosofías importadas en ellos se llame ya electiva. Ahora bien, todas estas importaciones electivas han elegido en el mismo sentido: en contra de las filosofías que en el momento representaban desde más o menos tiempo la tradición, en favor de filosofías que el curso ulterior de la historia ha probado que marchaban en el sentido de la innovación y de la hegemonía; pero, a una, con cierta moderación, así en relación a las filosofías innovadoras y hegemónicas, como en relación a la tradicional: no siempre fue ésta rechazada ni siquiera reemplazada totalmente por las elegidas, ni éstas las más extremas entre aquellas innovadoras y hegemónicas. Y sin embargo, las filosofías representativas de la tradición en cada momento estaban ahí, hubieran podido ser *electivamente* continuadas o importadas con preferencia a las innovadoras; incluso *lo natural* hubiera sido que las hubieran preferido personalidades, por lo menos, como las de los jesuítas del XVIII y Gamarra, tan vinculadas por su carácter sacerdotal a la tradición. Y no menos natural es que los innovadores tiendan precisamente en cuanto tales al extremismo.

En una elección semejante no pueden menos de operar, para decidirla, principios, no por inconscientes de quienes lo aplican, menos extraños a la filosofía elegida, menos originales de quienes la eligen, y, por ser principios de elección en materia de Filosofía, forzosamente filosóficos ellos mismos. Se siente la tentación de decir que lo mexicano en Filosofía consistiría fundamentalmente, aunque no supremamente, en semejante modo de elegir o módulo de preferencias filosóficas, si a no dejar caer en la tentación no viniese la idea de que lo mexicano, ni en Filosofía ni en nada, bien pudiera no ser nada ya perfecto y de-

finible, sino ser algo en confección de la propia esencia... En todo caso, el sentido unitario que inequívocamente perfilan las importaciones de filosofía en México hechas a partir del siglo XVIII inclusive tiene su razón de ser en lo radical del espíritu de espontaneidad, independencia y personalidad nacional y patriótica creciente con que se han hecho, y lo radical de este espíritu es la colectiva *voluntad* de crecer o progresar precisamente en independencia y personalidad hasta —la hegemonía?...

Pero hay más. Las importaciones de filosofía en México, hechas desde dentro o con espíritu de espontaneidad, independencia y personalidad nacional y patriótica creciente, han sido tan activamente electivas y adaptativas que, llegando a la inserción de lo nacional en lo importado como protagonista de un *agón* decisivo del curso de la historia universal, lo que implica el diseño, siquiera, de una original Filosofía de la historia patria, de la cultura patria, pudieran estimarse *importaciones aportativas* por ello —*sólo,* si no hubiera lo que hay aún... Es que filosofías como la filosofía de la existencia de Caso y la filosofía estética de Vasconcelos, para mencionar sólo autores cuya filosofía está o puede considerarse conclusa, tienen un grado de consistencia y de originalidad plenamente igual a la de muchos pensadores que figuran a niveles relativamente altos en la Historia de la Filosofía en general. Hay, pues, que concluir que las *importaciones* de filosofía en México han sido *aportativas* a la filosofía en grado no inferior al de otras muchas filosofías que figuran en la historia de la Filosofía en general por sus *relativas* aportaciones a la filosofía universal...

Existen filosofías originales de mexicanos, en el doble sentido de debidas a mexicanos y de nuevas relativamente a las debidas a no mexicanos, en los mismos grados en que éstas son nuevas las unas relativamente a las otras según su dirección y su tiempo: los escolásticos mexicanos refunden y repiten como los escolásticos en general; los eclécticos mexicanos eligen y funden como los eclécticos también en general; los filósofos mexicanos de nuestros días elaboran, sobre la base de unos u otros clásicos y siguiendo a unos contemporáneos y coincidiendo con otros, filosofías tan personales por lo menos como las de tantos de éstos tratados o mentados en la Historia de la Filosofía contemporánea en general.

Pero no consiste en el doble sentido indicado la doble originalidad anunciada. Esta consiste en la puntualizada en el aparte anterior y en la que se va a puntualizar en el presente. Las filosofías originales de mexicanos integran una filosofía mexicana original relativamente a las demás filosofías tradicionalmente calificadas o fundadamente calificables con un gentilicio asimismo de nacionalidad. Esta segunda originalidad presupone, pues, aquella primera, pero no se agota en ella. Si no existen filosofías originales de filósofos de una nacionalidad, tampoco existe una filosofía calificable con el gentilicio de esta nacionalidad; pero las filosofías originales de los filósofos de distintas nacionalidades presentan rasgos por los cuales se distinguen las de los filósofos de cada nacionalidad de las de los filósofos de las demás nacionalidades: rasgos, pues, al par *típicos* de las filosofías de los filósofos de cada nacionalidad y *característicos* de las filosofías

de los filósofos de cada nacionalidad a distinción de las filosofías de los filósofos de las demás nacionalidades, Así, son lugares comunes el eidetismo de la filosofía griega, el racionalismo de la francesa, el empirismo de la inglesa, el pragmatismo como filosofía peculiarmente norteamericana, y se podría señalar la índole "trascendental" de las filosofías alemanas, desde las idealistas clásicas hasta las existencialistas de nuestros días, en el sentido de que todas persiguen condiciones subjetivas, en alguna acepción, de posibilidad de algo, o también en alguna acepción, objetivo.

La primera originalidad queda dentro del ámbito de la historia de la filosofía —y, por último, de la Historia de la Filosofía. La segunda originalidad se presenta como parte de la originalidad de las culturas relativamente unas a otras o como objeto de la Filosofía de la Cultura. Para justipreciar la primera originalidad en la filosofía mexicana ha resultado necesaria una articulación de la historia de esta filosofía mediante categorías autóctonas de ella, dentro de una revisión crítica no sólo de la Historia de la Filosofía en general, sino incluso de la Historia de las Ideas, más en general aún. Para justipreciar la segunda originalidad en la misma filosofía no resultará necesario precisamente mucho menos. De inmediato se presenta como diferente según los distintos términos de comparación posibles. La filosofía de los países hispanoamericanos y de España presenta rasgos típicos de toda ella: la preferencia por los temas y problemas sueltos sobre los sistemas, por las formas de pensamiento y de expresión más libres y bellas sobre las más metódicas y científicas, el gusto por las orales, el "politicismo" y el "pedagogismo" distintivos de los "pensadores", categoría peculiar de la cultura de

estos países. Estos rasgos la unifican, pues, caracterizándola a diferencia de las filosofías de los países "clásicos" de la filosofía, la antigua Grecia, las modernas Italia, Francia, Inglaterra, Alemania, para nombarlos en el orden de su sucesiva hegemonía en el mundo de la filosofía. Consecuencia: la distinción o diferenciación de cualquiera de las primeras, mexicana, argentina o española, respecto de las segundas, parece más patente y hacedera que la de dos cualesquiera de las primeras entre sí. Desde principio de este trabajo se hizo una indicación en este sentido. Y así, por ejemplo, el modo de elegir o módulo de preferencias filosóficas en que se sentía la tentación de decir que consistiría fundamentalmente lo mexicano en Filosofía, quizá no sea exclusivo de México: en el mismo sentido que éste han elegido en materia de Filosofía otros países hispanoamericanos en que también se han sucedido escolástica, eclecticismo... positivismo, bergsonismo...

DE LA NEGACION A LA AFIRMACION DE LA EXISTENCIA DE LA FILOSOFIA MEXICANA

En vista del contenido de los parágrafos anteriores, no se puede menos de considerar la negación de la existencia de una filosofía original de mexicanos y original relativamente a la original de no mexicanos como la negación de un hecho —y una negación semejante plantea el problema de sus "motivos", que no "razones", pues que, siendo la única "razón" de la negación de la existencia de un hecho su inexistencia, han de ser "sinrazones", que "mueven" a los hombres tanto como las "razones", si no más.

El motivo no es la absoluta ignorancia de la filosofía de mexicanos. Seguramente que la mayoría de los historiadores de la filosofía contemporánea que ni siquiera mientan a un Caso y un Vasconcelos ignoran hasta estos nombres; pero algunos podrían saber más o menos de semejantes Maestros, y sin embargo ni siquiera los mientan... Seguramente, también, que los libros de Historia de la Filosofía Universal publicados por mexicanos, entre ellos los dos Maestros acabados de nombrar, y los libros de Historia de la Filosofía, del Pensamiento, de las Ideas en México no son más conocidos que la filosofía mexicana; pero el conocimiento de ésta que puede lograrse por medio de ellos depende de la figura hecha en ellos por aquélla... En cualquier caso, no todos los que niegan la existencia de una filosofía de mexicanos que sea original relativamente a la de no mexicanos, ignoran en absoluto la primera; más bien lo contrario: todos los que niegan la existencia de una filosofía de mexicanos que sea original relativamente a la de no mexicanos, ignoran esta originalidad, pero deben esta ignorancia a un conocimiento sólo "relativo" de la filosofía de mexicanos, a saber, insuficiente para reconocer su originalidad, suficiente para poder negar ésta.

Este conocimiento sólo relativo de la filosofía de mexicanos y la negación de la originalidad de ésta se mueven entre paradójicos extremos. No es que se estudie y critique la filosofía de mexicanos lo mismo que la de no mexicanos y que el resultado sea el negativo de referencia, de suerte que para lograr el correspondiente resultado positivo fuese menester estudiar y criticar la filosofía de mexicanos a su modo; es justo todo lo contrario: que no se estudia y critica la filosofía de mexicanos lo mismo que se estudia y

critica la de no mexicanos. No se "estudia" la filosofía de mexicanos, como se "estudia" la de no mexicanos; pero, en cambio, se aplican mucho más rigurosamente que a ésta a aquélla los criterios de originalidad y de la Filosofía: si se aplicasen a la filosofía de no mexicanos con tanto rigor como se aplican a la de mexicanos, se descubriría, con decepción o con satisfacción, en todo caso con sorpresa y admiración, que ni los más grandes filósofos son tan sistemáticos ni metódicos como se piensa o se dice y que la mayoría de los menores no son más originales relativamente a los más grandes ni entre sí que los mexicanos relativamente unos y a otros y también entre sí. Esta manera de no estudiar ni criticar la filosofía mexicana lo mismo que la de no mexicanos es precisamente lo que da por resultado la negación de la originalidad de la primera relativamente a la segunda. El estudiar y criticar la primera lo mismo que la segunda da por resultado más bien el de los parágrafos anteriores del presente trabajo. La negación de la originalidad de la filosofía de mexicanos no es subsecuente al "estudio" de ella, sino previa a él. Es precisamente lo que disuade del "estudio" que la reconocería. Y lo que ha sugerido la idea de estudiarla y criticarla a su modo para lograr el correspondiente resultado positivo, idea que implica realmente la de que estudiarla y criticarla lo mismo que la de no mexicanos es lo que da o daría el resultado negativo. Y aquello con que se justifican para ni siquiera mentarla los obligados por deber profesional a conocerla y tratarla. Y aquello con lo que los mexicanos mismos han cooperado a todo lo anterior por parte de los no mexicanos.

Tan paradójicos extremos no tienen a su vez los motivos en nada específicamente relativo a la filosofía mexicana, sino en toda una situación histórica.

La ignorancia de la filosofía hispanoamericana no es privativa de los países europeos; en los hispanoamericanos no se conoce como debiera el pensamiento de los demás. La cultura europea se cultiva en los países hispanoamericanos más que la de los demás de ellos, si no más que la propia. La dependencia política en que América estuvo de Europa y la cultural en que ha estado hasta nuestros días, generalizó no sólo en Europa, sino en esta misma América, ya una ignorancia, ya un menosprecio de la cultura americana, que han ido mucho más allá de cuanto en otros días pudo estar justificado. Caso singular del imperialismo cultural de Europa a que ya se hubo de hacer referencia...

Ninguna Historia, ni especial ni la Historia en general, la Historia una, puede escribirse sino *en* y por lo tanto por el presente actual de su propia historia, de la historia de la Historia. Ni este presente puede cobrar y lograr la debida conciencia plena de sí mismo sino *en* y *por* su Historia de la Historia anterior. Esta Historia anterior sólo existe en cuanto subsiste o persiste en el ser leída y entendida por los sujetos actuales, que la leen y entienden bajo los respectivos puntos de vista (que se especificarán en el aparte siguiente): así, la Historia de las Ideas en México *es*, en este momento, exclusivamente la inteligencia que de las Historias anteriores del mismo asunto y de éste directamente tienen los actuales lectores de aquellas Historias e historiadores del asunto. Elevar esta inteligencia a Historia, sintetizando la Historia anterior en una Historia de la Historia, es el ideal que

pone el remate al ideal de la Historia una. Este ideal, de la Historia de la Historia, revela mejor aún que las otras manifestaciones de la historicidad de la Historia —de la misma historia nueva historia, historia de la Historia— que la Historia es obra sin más término que el de la vida individual y el de la historia de la especie. Mas toda esta historicidad de la Historia tiene su razón de ser en la historicidad que es la historia misma.

Cada sucesivo y presente tiene ojos relativamente nuevos y que en cuanto tales constituyen un punto de vista relativamente nuevo: de este punto de vista es correlativa una perspectiva asimismo relativamente nueva. Dentro de cada sucesivo presente se distinguen los individuos con sus ojos y puntos de vista relativamente distintos en cuanto ingredientes constitutivos de las distintas individualidades y con las perspectivas relativamente distintas en cuanto correlativas de tales ingredientes. Es más: en cuanto que los individuos son cambiantes con los sucesivos presentes de sus vidas, van cambiando con ellos sus puntos de vista y las correlativas perspectivas a lo largo de sus vidas (extremo de la historicidad). Lo visto en tan complejo "perspectivismo" no se reduce a lo presente, sino que se extiende a los respectivos pasado y futuro de cada sucesivo presente: así, cada sucesivo presente, cada individuo en sucesivos presentes de su vida ven *a su manera* los *respectivos* pasados y futuros: No hay, pues, sólo *comprensión* del presente por el pasado y del futuro por ambos, sino también del pasado por y en el presente y de ambos por el futuro previsto y querido por y en el presente. Esta es la razón de ser de la dependencia respecto de las ideas preconce-

bidas, prejuicios y simpatías y antipatías previas encontrada más de una vez en el primer capítulo del presente trabajo. Pero hay más. Tampoco sólo cada uno de los sucesivos presentes de la historia es obra del respectivo pasado y cada uno de los futuros que advienen a presentes obras del presente anterior, sino que *el pasado es obra de cada uno de los sucesivos presentes en vista de los respectivos futuros, y en cuanto "en vista de" éstos, el pasado y los sucesivos presentes obra de los respectivos futuros mismos.* El presente histórico es obra de sus propias pretensiones. Y el pasado histórico no es inmutable. Porque no es absolutamente pasado. Porque si lo fuera no tendría realidad alguna. La realidad del pasado está en lo que, aun siendo pasado, tenga todavía de real, de presente en el presente. Esta su presencia en el presente consiste parcialmente en estar constituido parcialmente por el presente mismo. Por ello muda con éste. Ejemplo. Supóngase que los jóvenes "hiperiones" protagonistas de la historia de la filosofía mexicana en este presente llegan a ser plenamente lo que prometen, grandes filósofos: Caso, Vasconcelos, Ramos no sólo serán *vistos* sino que *serán* realmente —porque que en historia el ser visto es el ser, es aquello de que en todo esto precisamente se trata— los iniciadores de una gran época de la nunca más *como* hasta hoy discutible filosofía mexicana. Supóngase que los mismos jóvenes acaban en niños prodigios que no cumplen lo que prometen: Caso, Vasconcelos, Ramos no sólo serán vistos, sino que *serán* realmente como unos luchadores esforzados, pero vencidos, por la existencia de la filosofía mexicana, que seguirá siendo tan discutible como cuando más lo haya sido. Ah, jóvenes

hiperiones, qué responsabilidad histórica la vuestra, de responsables de la historia de la cultura patria no sólo hacia el futuro, sino también hacia el pasado de los padres venerables sin el culto de los cuales carece el hombre de padre conocido. Juntos con vosotros arraigarán en la historia o correrán aún peligro de ser arrancados de ella vuestros padres espirituales.

Porque así rehacen constantemente el pasado, el presente y el futuro, la historia de la filosofía mexicana, la filosofía mexicana misma, ha sido, es, será, o no, obra de la Historia de la Filosofía Mexicana. El mismo Kant no sería todo lo que *es* históricamente, si de él no hubiesen hecho lo que hicieron Fichte, Schelling, Hegel... hasta lo que vienen haciendo los neokantianos de nuestros días, incluyendo expresamente a los mexicanos. La filosofía francesa no sería todo lo que *es* internacionalmente, si de ella no estuviese haciendo infatigablemente lo que haciendo está el patriotismo de los franceses —modelo de este patriotismo de la cultura—, que hacen la Historia de ella en tratados, en monografías, en libros de texto, en ensayos, en artículos, en notas bibliográficas, en lecciones de cátedra, en conferencias, en congresos nacionales e internacionales, en cafés y *boîtes de nuit,* haciendo valer desde luego en todo momento a un Bergson y a un Sartre, pero también en toda ocasión propicia a un *monsieur tel,* profesor de la Universidad *x* o del Liceo *z.*

No hay filosofía mexicana —no en la medida en que faltan mexicanos autores de filosofías originales relativamente a las de autores no mexicanos, que no faltan: no hay filosofía mexicana *en la medida* en que no hay Historia de la Filosofía Mexicana— en vez

de negación de la existencia de una filosofía mexicana.

Esto es decir redondamente que, no sólo la Historia, sino la misma historia la hacen *en parte* los historiadores, y si la historia es de las ideas, la parte de los historiadores es mayor. Pero los historiadores de la filosofía han de ser filósofos: hay unanimidad en que la Historia de la Filosofía ha de ser filosófica; y no hay filosofía que no se conciba a sí misma en relación histórica a las demás, inserta en la historia de la filosofía, incluso como "entelequia" de la anterior hasta ella, cuando no, por tal, punto final de la historia de la filosofía. La necesidad de que la Historia de la Filosofía sea filosófica es la razón decisiva de que pueda considerarse como parte de ella la que puede llamarse, en paralelismo con la "crítica literaria" y la "crítica de arte", "crítica filosófica", una de cuyas incumbencias es puntualizar la originalidad de las filosofías.

Su parte de la historia de la filosofía mexicana han hecho los filósofos mexicanos en cuanto filósofos. Hagan la suya, colaborando en la obra de hacer la Historia de la Filosofía Mexicana, cuantos deben sentirse llamados a ser historiadores de la filosofía mexicana —porque juntos con vuestros padres espirituales arraigaréis en la historia o corréis aún el peligro de ser arrancados de ella, jóvenes filósofos mexicanos.

En vista de los resultados de la revisión crítica de la historia de la filosofía en México, no se puede menos de estimar la negación de la existencia de una filosofía mexicana, no sólo como una falsedad, sino como una injusticia, y no sólo de los no mexicanos con los mexicanos, sino incluso de éstos consigo mismos.

Pues bien, la reparación de la injusticia sólo vendrá con el restablecimiento de la verdad en la medida en que éste es parte de la total obra reparadora: la conjunta de los filósofos e historiadores de la filosofía mexicanos.

CONCLUSION Y TRANSICION

Revisando críticamente la Historia de la Filosofía en general, se llegó a ver una Historia de las Ideas —como aquella parte de la Historia una que pone en primer término las ideas y en otros términos todas las circunstancias de éstas, para explicar o comprender las ideas por las circunstancias— capaz de hacer justicia a la historia de las ideas en México en toda su peculiaridad, aunque parte principal de ésta fuese la inexistencia de filósofos mexicanos, la sola existencia de pensadores mexicanos. Pero revisando críticamente la historia de la filosofía en México, se llegó a ver que no hay tal inexistencia —sino en la medida en que no hay una Historia de la Filosofía Mexicana capaz de descubrir y demostrar su existencia. Ambas revisiones críticas convergen en el ideal de una Historia de las Ideas en México como creadora, en la parte que le toca, de la filosofía mexicana, ideal imperativo, aunque sólo fuese por razón de propia conveniencia, quiérese decir de propia existencia histórica, para los filósofos mexicanos...

LEOPOLDO ZEA
(n. 1912)

ZEA *nace en la ciudad de México y se educa en la misma bajo la influencia de Antonio Caso, Samuel Ramos y, en particular, el trasterrado español José Gaos. Al presente es profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde lleva a cabo una labor infatigable. Además de participar activamente en la dirección de varias publicaciones periódicas, Zea organiza el "Grupo Filosófico Hiperión", con el fin de elaborar una filosofía nacional a través de la investigación del hombre mexicano y sus características como tal. Entre los pensadores que formaron parte de este grupo y siguieron a lo menos por un tiempo la dirección de Zea, se encuentran Emilio Uranda, Ricardo Guerra, Joaquín Mc Gregor, Jorge Portilla, Luis Villoro y Fausto Vega.*

El lugar de Zea en la filosofía mexicana en particular y en la filosofía latinoamericana en general es importante. Entre sus obras de mayor envergadura se encuentran las siguientes: El positivismo en México I *(1943),* Apogeo y decadencia del positivismo en México *(1944),* En torno a una filosofía americana *(1945),* Ensayos sobre filosofía en la historia *(1948),* La filosofía como compromiso y otros ensayos *(1952),* Conciencia y posibilidad del mexicano *(1952),* América como conciencia *(1953),* La filosofía en México *(1955),* La filosofía americana como filosofía sin más *(1969).*

El pensamiento de Zea se centra en una concepción muy particular de la filosofía. La filosofía no es un sistema de proposiciones teóricas y abstractas, sino

el producto de "hombres de carne y hueso en lucha con sus circunstancias". Toda filosofía sale de situaciones históricas particulares; es por eso que para entenderla hay que partir de la consideración de tales circunstancias. Esta actitud, que se asemeja mucho a la orteguiana, lleva a Zea a estudiar en detalle la historia de la filosofía mexicana y las circunstancias históricas en que se produjo.

Con respecto al problema que nos preocupa en esta Antología, Zea es sin duda uno de los pensadores capitales. El trabajo que reproducimos aquí es uno de los primeros sobre el tema, y abre las puertas a innumerables estudios posteriores. Su postura, de carácter un tanto culturalista, consiste en afirmar la existencia de una filosofía latinoamericana. Dado el carácter histórico de la filosofía, todo pensamiento que ha tenido lugar en la América Latina es pensamiento latinoamericano y filosofía latinoamericana por poco original que sea, puesto que sale de coordenadas históricas latinoamericanas.

ENSAYOS SOBRE FILOSOFIA EN LA HISTORIA*

EN TORNO A UNA FILOSOFIA AMERICANA

I

HACE algunos años un joven maestro mexicano lanzaba al público un libro que causó expectación. Este joven maestro es Samuel Ramos y el libro es *El perfil del hombre y la cultura en México*. En este libro se hacía un primer ensayo de interpretación de la Cultura en México. La Cultura Mexicana era motivo de interpretación filosófica. La filosofía descendía del mundo de los entes ideales hacia un mundo de entes concretos como lo es México, símbolo de hombres que viven y mueren en sus ciudades y sus campos. Esta osadía fue calificada despectivamente de *literatura*. La filosofía no podía ser otra cosa que un ingenioso juego de palabras tomadas de una cultura ajena, a las que por supuesto faltaba un sentido, el sentido que tenían para dicha cultura.

Años más tarde otro maestro, esta vez un argentino, Francisco Romero, hacía hincapié en la necesidad de que Iberoamérica se empezase a preocupar por los temas que le son propios, por la necesidad de ir a la historia de su cultura y sacar de ella los temas de una nueva preocupación filosófica. Sólo que esta vez su exhortación se apoyaba en una serie de fenómenos culturales que se-

* *Ensayos sobre filosofía en la historia*, México, Stylo, 1948, pp. 165-177.

ñala en un artículo titulado *Sobre la Filosofía en Iberoamérica*. En este artículo nos muestra cómo el interés por los temas filosóficos en Iberoamérica ha ido creciendo día a día. El gran público sigue y solicita con interés los trabajos de tipo o índole filosófica, de donde han surgido numerosas publicaciones: libros, revistas, artículos de periódico, etc.; así como la formación de Institutos o Centros de estudios filosóficos donde se practica tal actividad. (...) El filósofo deja de ser un extravagante al que nadie interesa entender para convertirse en un miembro de la cultura de su país. Se establece una especie de "clima filosófico", es decir, una opinión pública que juzga sobre la creación filosófica, obligando a ésta a preocuparse por los temas que agitan a quienes forman la llamada "opinión pública".

Ahora bien, hay un tema que preocupa no sólo a unos cuantos hombres de nuestro continente, sino al hombre americano en general. Este tema es el de la posibilidad o imposibilidad de una Cultura Americana, y como aspecto parcial del mismo, el de la posibilidad o imposibilidad de una Filosofía Americana. Podrá existir una Filosofía Americana si existe una Cultura Americana de la cual dicha filosofía tome sus temas. De que exista o no una Cultura Americana, depende el que exista o no una Filosofía Americana. Pero el plantearse y tratar de resolver tal tema, independientemente de que la respuesta sea afirmativa o negativa, es ya hacer filosofía americana, puesto que trata de contestar en forma afirmativa o negativa una cuestión americana. De donde trabajos como el de Ramos, Romero y otros que sobre tal tema se hagan, cualesquiera que sean sus conclusiones, son ya filosofía americana.

El tema de la posibilidad de una Cultura Americana es un tema impuesto por nuestro tiempo, por la circunstancia histórica en que nos encontramos. Antes de ahora el hombre americano no se había hecho cuestión de tal tema porque no le preocupaba. Una Cultura Americana, una cultura propia del hombre americano era un tema intrascendente, América vivía cómodamente a la sombra de la Cultura Europea. Sin embargo, esta cultura se estremece en nuestros días, parece haber desaparecido en todo el continente europeo. El hombre americano que tan confiado había vivido, se encuentra con que la cultura en la cual se apoyaba le falla, se encuentra con un futuro vacío, las ideas a las cuales había prestado su fe se transforman en artefactos inútiles, sin sentido, carentes de valor para los autores de las mismas. Quien tan confiado había vivido a la sombra de un árbol que no había plantado se encuentra en la intemperie cuando el plantador lo corta y echa al fuego por inútil. Ahora tiene que plantar su propio árbol cultural, hacer sus propias ideas, pero una cultura no surge de milagro, la semilla de tal cultura debe tomarse de alguna parte, debe ser de alguien. Ahora bien —y éste es el tema que preocupa al hombre americano—, ¿de dónde va a tomar esta semilla? Es decir, ¿qué ideas va a desarrollar? ¿A qué ideas va a prestar su fe? ¿Continuará prestando su fe y desarrollando las ideas heredadas de Europa? ¿O existe un conjunto de ideas y temas a desarrollar propios de la circunstancia americana? O bien, ¿habrá que inventar estas ideas? En una palabra, se plantea el problema de la existencia o inexistencia de ideas propias de América, así como el de la aceptación o no de las ideas de la

Cultura Europea ahora en crisis. Más concretamente, el problema de las relaciones de América con la Cultura Europea, y el de la posibilidad de una ideología propiamente americana.

II

Por lo anterior queda visto que uno de los primeros temas para una filosofía americana es el de las relaciones de América con la Cultura Europea. Ahora bien, lo primero que cabe preguntarse es el tipo de relación que tiene América respecto a dicha cultura. No ha faltado quien compare esta relación a la que tiene el Asia frente a la misma Cultura Europea. Se considera que América, como Asia, no ha asimilado de Europa más que la técnica. Pero de ser así, ¿cuál sería lo propio de la Cultura Americana? Para el asiático, lo que de la Cultura Europea ha adoptado es considerado como algo superpuesto, que ha tenido necesariamente que adoptar debido a la alteración de su circunstancia al intervenir en ella el europeo. Pero lo que de la Cultura Europea ha adoptado no es propiamente la cultura, es decir, un modo de vivir, una concepción del mundo, sino únicamente sus instrumentos, su técnica. El asiático se sabe heredero de una cultura milenaria que ha ido pasando de padres a hijos, de donde se sabe dueño de una cultura propia. Su concepción del mundo es prácticamente opuesta a la del europeo. Del europeo no ha adoptado sino su técnica, y esto, obligado por el mismo europeo al intervenir con su técnica en lo que era circunstancia propiamente asiática. Nuestros días están mostrando lo que puede hacer un asiático con una concepción

del mundo que le es propia sirviéndose de una técnica europea. A tal hombre le tiene muy sin cuidado el porvenir de la Cultura Europea y sí tratará de destruirla si se interpone o sigue interviniendo en lo que considera su cultura propia.

Ahora bien, ¿podemos pensar nosotros los americanos lo mismo respecto a la Cultura Europea? Pensar tal cosa es considerar que somos poseedores de una cultura que nos es propia y que acaso no ha alcanzado expresión porque Europa nos ha estorbado. Entonces sí cabría pensar que éste es el momento oportuno para liberarnos culturalmente. De ser así, la crisis de la Cultura Europea nos tendría sin cuidado. En vez de que tal crisis se nos presentase como un problema, se presentaría como una solución. Pero no es así, la crisis de la Cultura Europea nos preocupa hondamente, la sentimos como crisis propia.

Y es que el tipo de relación que como americanos tenemos con la Cultura Europea es distinto del que tiene el asiático con la misma. Nosotros no nos sentimos, como el asiático, herederos de una cultura propia de América, autóctona. Existió, sí, una cultura indígena —azteca, maya, inca, etc.—, pero esta cultura no representa para nosotros, americanos actuales, lo que representa la antigua Cultura Oriental para los actuales asiáticos. Mientras el asiático continúa sintiendo el mundo como lo sintieron sus antepasados, nosotros americanos no sentimos el mundo como lo sintió un azteca o un maya. De ser así, sentiríamos por las divinidades y templos de la cultura precolombina, la misma devoción que siente el oriental por sus antiquísimos dioses y templos. Un templo maya nos es tan ajeno y sin sentido como un templo hindú.

Lo nuestro, lo propiamente americano, no está en la cultura precolombina. ¿Está en lo europeo? Ahora bien, frente a la Cultura Europea nos sucede algo raro, nos servimos de ella pero no la consideramos nuestra, nos sentimos *imitadores* de ella. Nuestro modo de pensar, nuestra concepción del mundo, son semejantes a los del europeo. La Cultura Europea tiene para nosotros el sentido del que carece la cultura precolombina. Y sin embargo, no la sentimos nuestra. Nos sentimos como bastardos que usufructúan bienes a los que no tienen derecho. Nos sentimos igual al que se pone un traje que no es suyo, lo sentimos grande. Adaptamos sus ideas pero no podemos adaptarnos a ellas. Sentimos que debíamos realizar los ideales de la Cultura Europea, pero nos sentimos incapaces de tal tarea, nos basta admirarlos pensando que no están hechos para nosotros. En esto está el nudo de nuestro problema: no nos sentimos herederos de una cultura autóctona, ésta carece de sentido para nosotros; y la que como la europea tiene para nosotros un sentido, no la sentimos nuestra. Hay algo que nos inclina hacia la Cultura Europea, pero que al mismo tiempo se resiste a ser parte de esta cultura. Nuestra concepción del mundo es europea pero las realizaciones de esta cultura las sentimos ajenas, y al intentar realizar lo mismo en América, nos sentimos imitadores.

Lo que nos inclina hacia Europa y al mismo tiempo se resiste a ser Europa, es lo propiamente nuestro, lo americano. América se siente inclinada hacia Europa como el hijo hacia el padre, pero al mismo tiempo se resiste a ser su propio padre; esta resistencia se nota en que a pesar de que se siente inclinada hacia la Cultura Europea al realizar lo que ella realiza, se siente imitadora, no siente que realice lo que le es

propio, sino lo que sólo puede realizar Europa. De aquí este sentirnos cohibidos, inferiores al europeo. El mal está en que sentimos lo americano, lo propio, como algo inferior. La resistencia de lo americano a ser europeo es sentida como incapacidad. Pensamos como europeos, pero no nos basta esto, queremos además realizar lo mismo que realiza Europa. El mal está en que queremos adaptar la circunstancia americana a una concepción del mundo que heredamos de Europa, y no adaptar esta concepción del mundo a la circunstancia americana. De aquí que nunca se adapten las ideas y la realidad. Necesitamos de las ideas de la Cultura Europea, pero cuando las ponemos en nuestra circunstancia las sentimos grandes porque no nos atrevemos a adaptarlas a esta circunstancia. Las sentimos grandes y no nos atrevemos a recortarlas, preferimos el ridículo de quien se pone un traje que no le acomoda. Y es que hasta hace muy poco el americano quería olvidar que lo era para sentirse un europeo más. Lo que equivale a que un hijo olvidase que es hijo y quisiese ser su propio padre, el resultado tenía que ser una burda imitación. Y esto es lo que siente el americano, que ha tratado de imitar y no de realizar su personalidad.

Alfonso Reyes nos dibuja con mucha gracia esta resistencia del americano a ser americano. El americano sentía "encima de las desgracias de ser humano y ser moderno, la muy específica de ser americano; es decir, nacido y arraigado en un suelo que no era el foco actual de la civilización sino una sucursal del mundo".[1] Ser americano había sido hasta ayer una gran

1 Alfonso Reyes, "Notas sobre la inteligencia americana", Revista *Sur,* 24.

desgracia, porque no nos permitía ser europeos. Ahora es todo lo contrario: el no haber podido ser europeos a pesar de nuestro gran empeño, permite que ahora tengamos una personalidad; permite que en este momento de crisis de la Cultura Europea sepamos que existe algo que nos es propio, y que por lo tanto puede servirnos de apoyo en esta hora de crisis. Qué sea este algo, es uno de los temas que debe plantearse una filosofía americana.

III

América es hija de la Cultura Europea, surge en una de sus grandes crisis. Su descubrimiento no es un simple azar, sino el resultado de una necesidad. Europa necesitaba de América; en la cabeza de todo europeo estaba la Idea de América, la idea de una tierra de promisión. Una tierra en la cual el hombre europeo pudiese colocar sus ideales, una vez que no podía seguir colocándolos en lo alto. Ya no podía colocarlos en el cielo. Gracias a la nueva física, el cielo dejaba de ser alojamiento de ideales para convertirse en algo ilimitado, en un infinito mecánico y por lo tanto muerto. La idea de un mundo ideal descendió del cielo y se colocó en América. De aquí que el hombre europeo saliese en busca de la tierra ideal y la encontrase.

El europeo necesitaba desembarazarse de una concepción de la vida de la cual se sentía harto, necesitaba desembarazarse de su pasado, iniciar una vida nueva. Hacer una nueva historia, bien planeada y calculada, en la que nada faltase ni sobrase. Lo que el europeo no se atrevía a proponer abiertamente en su tierra, lo

daba por hecho en esa tierra nueva llamada América. América era el pretexto para criticar a Europa. Lo que se quería que fuera Europa fue realizado imaginariamente en América. En estas tierras fueron imaginadas fantásticas ciudades y gobiernos que correspondían al ideal del hombre moderno. América fue presentada como la Idea de lo que Europa debía de ser. América fue la Utopía de Europa. El mundo ideal conforme al cual debía rehacerse el viejo mundo de Occidente. En una palabra: América fue la creación ideal de Europa.

América surge a la historia como una tierra de proyectos, como una tierra del futuro, pero de unos proyectos que no le son propios, y de un futuro que tampoco es suyo. Estos proyectos y este futuro son de Europa. El hombre europeo que ha puesto sus pies en esta América —confundiéndose con la circunstancia americana, dando lugar al hombre americano— no ha sabido ver lo propio de América, sólo ha tenido ojos para lo que Europa ha querido que fuera. Al no encontrar lo que la fantasía europea había puesto en el Continente Americano, se ha sentido decepcionado; dando esto lugar al desarraigo del hombre americano frente a su circunstancia. El americano se siente europeo por su origen, pero inferior a éste por su circunstancia. Se transforma en un inadaptado, se considera superior a su circunstancia e inferior a la cultura de la cual es origen. Siente desprecio por lo americano y resentimiento contra lo europeo.

El americano, en vez de tratar de realizar lo propio de América, se ha empeñado en realizar la Utopía europea, tropezando como es de suponer con la realidad americana que se resiste a ser otra cosa que lo que es, América. Esto ha dado lugar al origen de inferioridad del que ya hemos hablado. La realidad circundante es

considerada por el americano como algo inferior a lo que cree su destino. Este sentimiento se ha mostrado en la América Sajona como un afán por realizar en grande lo mismo que Europa ha realizado para satisfacer necesidades que le son propias. Norteamérica se ha empeñado en ser una segunda Europa, una copia en grande. No importa la creación propia, lo que importa es realizar los modelos europeos en grande y con la máxima perfección. Todo se reduce a números: tantos dólares o tantos metros. En el fondo lo único que se quiere hacer con esto es ocultar un sentimiento de inferioridad. El norteamericano trata de demostrar que tiene tanta capacidad como el europeo, y la forma de demostrarlo es haciendo, en grande y con mayor perfección técnica, lo mismo que ha hecho el europeo. Pero con esto no ha demostrado capacidad cultural, sino simplemente técnica; puesto que la capacidad cultural se demuestra en la solución que se da a los problemas que se plantean al hombre en su existencia, y no en la imitación mecánica de soluciones que otros hombres se han dado a sí mismos en problemas que les son propios.

En cuanto al hispanoamericano, se ha conformado con sentirse inferior no sólo al europeo, sino también al norteamericano. No sólo no trata de ocultar su sentimiento de inferioridad, sino que lo exhibe autodenigrándose. Lo único que ha tratado hasta hoy ha sido vivir lo más cómodamente a la sombra de ideas que sabe que no le son propias. Lo que importa no son las ideas sino la forma como vivir de ellas. De aquí que nuestra política se haya transformado en burocracia. La política deja de ser un fin y se convierte en un instrumento para alcanzar un determinado puesto burocrático. No importan las banderas ni los ideales, lo

que importa es que estas banderas o ideales permitan alcanzar un determinado puesto. De aquí esos milagrosos y rápidos cambios de bandera y de ideales; de aquí también ese estar siempre proyectando, planeando, sin alcanzar nunca resultados definitivos. Continuamente se está ensayando y proyectando de acuerdo con ideologías siempre cambiantes. No hay un plan a realizar por todos los nacionales, porque no hay sentido de nación. Y no hay sentido de nación por la misma razón por la cual no ha habido sentido de lo americano. Quien se siente inferior como americano se siente también inferior como nacional, como miembro de una de las naciones del Continente Americano. Y no se piense que tiene sentido de nación el nacionalismo rabioso que habla de hacer una Cultura Méxicana, Argentina, Chilena o de cualquier otro país americano, excluyendo todo cuanto huela a extranjero. No, en el fondo no tratará sino de eliminar aquello frente a lo cual se siente inferior. Este es el caso de quienes consideran que éste es el momento oportuno para eliminar de nuestra cultura todo lo europeo.

Esta sería una postura falsa; queramos o no, somos hijos de la Cultura Europea. De Europa tenemos el cuerpo cultural, lo que podemos llamar el armazón: lengua, religión, costumbres; en una palabra, nuestra concepción del mundo y de la vida es europea. Desprendernos de ella sería desprendernos del meollo de nuestra personalidad. No podemos renegar de dicha cultura, como no podemos renegar de nuestros padres. Pero así como sin renegar de nuestros padres tenemos una personalidad que hace que ninguno nos confunda con ellos, así también tendremos una personalidad cultural sin renegar de la cultura de la cual somos hijos. El ser cons-

cientes de nuestras verdaderas relaciones con la Cultura Europea elimina todo sentimiento de inferioridad, dando lugar a un *sentimiento de responsabilidad.* Es este sentimiento el que anima en nuestros días al hombre de América. El americano considera que ha llegado a su "mayoría de edad", como todo hombre que ha llegado a su mayoría de edad reconoce que tiene un pasado sin renegar de él, de la misma forma que ninguno de nosotros se avergüenza de haber tenido una infancia. El hombre americano se sabe heredero de la Cultura Occidental y reclama su puesto en ella. El puesto que reclama es el de colaborador. Hijo de tal cultura, no quiere seguir viviendo de ella sino trabajando para ella. A nombre de esta América que se siente responsable, un americano, Alfonso Reyes, reclamó a Europa "el derecho a la ciudadanía universal que ya hemos conquistado", considerando que ya "hemos alcanzado la mayoría de edad".[2] América se encuentra en el momento histórico en que tiene que realizar su misión cultural. Cuál sea esta misión es otro tema más a desarrollar por lo que hemos llamado Filosofía Americana.

IV

Conocidas nuestras relaciones culturales con Europa, una más de las tareas de esta posible Filosofía Americana sería la de continuar el desarrollo de los temas de la filosofía propios de esa cultura, pero en especial los temas que la Filosofía Europea considera como temas universales. Es decir, temas cuya abstracción hace que valgan para cualquier tiempo o lugar. Tales temas

2 A. Reyes, *Op. cit.*

son los del Ser, del Conocimiento, el Espacio, el Tiempo, Dios, la Vida, la Muerte, etc. Una filosofía americana colaboraría en la Cultura Occidental tratando de resolver los problemas que tales temas planteasen y que no hubiesen sido resueltos por la Filosofía Europea, o cuya solución no fuese satisfactoria. Ahora bien, se podría pensar —aquellos a quienes interese hacer una filosofía con un sello americano— que esto no puede interesar a una filosofía que se preocupe por lo propiamente americano. Sin embargo, no sería así. Porque tanto los temas que hemos llamado universales como los temas propios de la circunstancia americana se encuentran estrechamente ligados. Al tratar unos, tenemos necesidad de tratar los otros. Los temas abstractos tendrán que ser vistos desde la circunstancia propia del hombre americano. Cada hombre verá de estos temas aquello que más se amolde a su circunstancia. Estos temas los enfocará desde el punto de vista de su interés, y este interés estará determinado por su modo de vida, por su capacidad o incapacidad; en una palabra, por su circunstancia. En el caso de América, su aportación a la filosofía de dichos temas estará teñida por la circunstancia americana. De aquí que al proponernos temas abstractos, los enfocaremos como temas propios. El Ser, Dios, etc., aunque temas válidos para cualquier hombre, serán temas cuya solución se daría desde un punto de vista americano. De estos temas no podríamos decir lo que son para todo hombre, sino lo que son para nosotros, hombres de América. El Ser, Dios, la Muerte, etc., serían lo que tales abstracciones representan para nosotros.

No se olvide que toda la filosofía europea ha trabajado en torno a los mismos temas pretendiendo ofrecer soluciones de carácter universal. Sin embargo, el re-

sultado ha sido un conjunto de filosofías que se diferencian unas de otras. A pesar del afán de universalidad de todas ellas, ha resultado una filosofía griega, una filosofía cristiana, una filosofía francesa, una filosofía inglesa y una filosofía alemana. En la misma forma, independientemente de que intentásemos realizar una filosofía americana. A pesar de que tratásemos de dar soluciones de carácter universal, nuestras soluciones llevarían la marca de nuestra circunstancia.

Otro tipo de temas a tratar por nuestra posible filosofía serían los temas propios de nuestra circunstancia. Es decir, que ésta nuestra posible filosofía debe tratar de resolver los problemas que nuestra circunstancia nos plantea. Este punto de vista es tan legítimo como el anterior y válido como tema filosófico. Como americanos, tenemos una serie de problemas que sólo se dan en nuestra circunstancia y que por lo tanto sólo nosotros podemos resolver. El planteamiento de tales problemas no amenguaría el carácter filosófico de nuestra filosofía; porque la filosofía trata de resolver los problemas que se plantean al hombre en su existencia. De donde los problemas que se plantean al hombre americano tendrán que ser propios de la circunstancia en donde existe.

Dentro de estos temas está el de nuestra historia. La historia forma parte de la circunstancia del hombre: le configura y le perfila, haciéndole capaz para unas determinadas tareas e incapaz para otras. De aquí que tengamos que contar con nuestra historia, pues en ella encontraremos la fuente de nuestras capacidades e incapacidades. No podemos continuar ignorando nuestro pasado, desconociendo nuestras experiencias, pues sin su conocimiento no podemos considerarnos maduros.

Madurez, mayoría de edad, es experiencia. Quien ignora su historia carece de experiencia, y quien carece de experiencia no puede ser hombre maduro, hombre responsable.

Por lo que se refiere a la historia de nuestra filosofía, se pensará que en ella no podemos encontrar otra cosa que malas copias de los sistemas de la filosofía europea. En efecto, esto será lo que encuentre quien busque en ella sistemas filosóficos propios de ésta nuestra América tan valiosos como los europeos. Pero ésta sería una mala óptica, hay que ir a la historia de nuestra filosofía desde otro punto de vista. Este otro punto de vista debe ser el de nuestras negaciones, el de nuestra incapacidad para no hacer otra cosa que malas copias de los modelos europeos. Cabe preguntarnos el porqué no tenemos una filosofía propia, y la respuesta quizá sea una filosofía propia. Puesto que nos descubriría un modo de pensar que nos es propio, que acaso no ha necesitado expresarse en las formas usadas por la filosofía europea.

También cabe preguntarnos el porqué nuestra filosofía es una *mala copia* de la filosofía europea. Porque en este ser una mala copia acaso se encuentre también lo propio de una filosofía americana. Porque el ser mala copia no implica que sea necesariamente mala, sino simplemente distinta. Acaso nuestro sentimiento de inferioridad ha hecho que consideremos como malo lo que nos es propio, únicamente porque no se parece, porque no es igual a su modelo. Reconocer que no podemos realizar los mismos sistemas de la filosofía europea no es reconocer que somos inferiores a los autores de tal filosofía, es sólo reconocer que somos diferentes. Partiendo de este supuesto, no veremos en lo

hecho por nuestros filósofos un conjunto de malas copias de la filosofía europea, sino interpretaciones de esta filosofía hechas por americanos. Lo americano estará presente a pesar del intento de objetividad de nuestros filósofos. Lo americano estará presente independientemente de los intentos de despersonalización de nuestros pensadores.

V

La filosofía en su carácter universal se ha preocupado por uno de los problemas que más han agitado al hombre en todos los tiempos, el de las relaciones del hombre con la sociedad. Este tema se ha planteado como Política, preguntándose por la forma de organización de estas relaciones, la organización de la convivencia. El encargado de estas relaciones es el Estado, de aquí que la filosofía se haya preguntado por quién debe estar formado, quién debe gobernar. El Estado debe cuidar de que no se rompa el equilibrio que existe entre el individuo y la sociedad; debe cuidar de que no se caiga ni en la anarquía ni en el totalitarismo. Ahora bien, para poder obtenerse este equilibrio es menester una justificación moral. La filosofía trata de ofrecer esta justificación, de donde toda abstracción metafísica culmina en una ética y en una política. Toda idea metafísica sirve de base a un hecho concreto, de justificación a un tipo de organización política casi siempre propuesta.

Tenemos multitud de ejemplos filosóficos en los cuales la abstracción metafísica sirve de base a una cons-

trucción política. Un ejemplo lo tenemos en la filosofía platónica, cuya teoría de las Ideas sirve de base y justificación a la *República.* En *La Ciudad de Dios* de San Agustín tenemos un ejemplo más; la Comunidad Cristiana, la Iglesia, se apoya en un ente metafísico que en este caso es Dios. Las *Utopías* del Renacimiento son otros ejemplos en los cuales el racionalismo justifica formas de gobierno de las cuales ha surgido nuestra actual Democracia. Algún pensador ha dicho que la Revolución Francesa encuentra su justificación en *El Discurso del Método* de Descartes. La dialéctica de Hegel invertida por el marxismo ha dado lugar a formas de gobierno como el Comunismo. El mismo Totalitarismo ha querido justificarse metafísicamente buscando tal justificación en las ideas de Nietzsche, Sorel o Pareto. Muchos otros ejemplos más se pueden encontrar en la historia de la filosofía, en los cuales la abstracción metafísica sirve de base a una práctica social o política.

Lo visto nos indica cómo la teoría y la práctica deben marchar juntas. Es menester que los actos materiales del hombre queden justificados por Ideas, pues es esto lo que le hace ser distinto a los animales. Ahora bien, nuestra época se ha caracterizado por la ruptura entre las Ideas y la realidad. La Cultura Europea se encuentra en crisis debido a tal ruptura. El hombre se encuentra falto de una teoría moral que justifique sus actos, de aquí que no haya podido resolver el problema de su convivencia, y lo único que ha logrado es caer en los extremos, en la anarquía y en el Totalitarismo.

Las diversas crisis de la Cultura Occidental han sido crisis por falta de Ideas que justifiquen los actos humanos, la existencia del hombre. Cuando unas Ideas han dejado de justificar dicha existencia, ha sido me-

nester que el hombre busque otro conjunto de Ideas. La historia de la Cultura Occidental es la historia de las crisis que el hombre ha sufrido al romperse la coordinación que existía entre las Ideas y la realidad. La Cultura Occidental ha ido de crisis en crisis salvándose unas veces en las Ideas, otras en Dios, otras en la Razón, hasta nuestros días en que se ha quedado sin Ideas, Dios y Razón. La Cultura está pidiendo nuevas bases sobre las cuales apoyarse. Ahora bien, esta petición parece desde nuestro punto de vista casi prácticamente imposible. Sin embargo, este punto de vista es el de hombres en crisis, y no podía ser de otra manera, porque si nos pareciese fácil resolver tal problema, no seríamos hombres en crisis. Pero el hecho de que estemos en crisis y no tengamos la solución anhelada, no quiere decir que no exista. Hombres que como nosotros se han encontrado en otras épocas en crisis han sentido el mismo pesimismo; sin embargo, la solución ha sido encontrada. No sabemos qué valores puedan sustituir a los que vemos hundirse, pero lo que sí es seguro es que surgirán, y a nosotros los americanos corresponde colaborar en tal tarea.

De lo anterior podemos concluir sobre otro tipo de tarea más para una posible Filosofía Americana. La Cultura Occidental de la cual somos hijos y herederos necesita de nuevos valores sobre los cuales apoyarse. Ahora bien, estos valores tendrán que ser abstraídos de nuevas experiencias humanas; de las experiencias resultantes al encontrarse el hombre en nuevas circunstancias como son las que ahora se ofrecen. América, dada su particular posición, puede aportar a la Cultura la novedad de sus experiencias todavía no explotadas. De aquí que sea menester que diga al mundo su ver-

dad; pero una verdad sin pretensiones, una verdad sincera. Cuantas menos pretensiones tenga será más sincera y más propia. América no debe pretender erigirse en directora de la Cultura de Occidente; lo que debe pretender es hacer pura y simplemente Cultura. Y esto se hace tratando de resolver los problemas que se le planteen desde su propio punto de vista, el americano.

América y Europa se encontrarán después de esta crisis en situaciones semejantes. Ambas tendrán que resolver el mismo problema: el de qué forma de vida deberán adoptar frente a las nuevas circunstancias que se presenten. Ambas tendrán que continuar la tarea de la Cultura Universal que ha sido interrumpida, pero con la diferencia de que esta vez América no podrá seguir manteniéndose a la sombra de lo que Europa vaya realizando, porque ahora no hay sombra, no hay lugar donde apoyarse. Por el contrario, es América la que se encuentra en un momento privilegiado que acaso no dure mucho, pero que debe ser aprovechado para iniciar la tarea que le corresponde como miembro ya adulto de la Cultura Occidental.

Una filosofía americana deberá iniciar ésta su tarea, que consiste en buscar los valores que sirvan de base a un futuro tipo de Cultura. Y ésta su labor tendrá como finalidad la de salvaguardar la esencia humana, aquello por lo cual un hombre es un hombre. Ahora bien, el hombre es por esencia individuo a la vez que conviviente, de aquí que sea menester guardar el equilibrio entre estos dos componentes de su esencia. Es este equilibrio el que ha sido alterado llevando al hombre hacia sus extremos: Individualismo hasta la anarquía y una sociabilidad tan estrecha que se ha transformado en masa. De aquí que sea menester encontrar

valores que hagan posible la convivencia sin menoscabo de la individualidad.

Esta tarea de tipo universal, y no simplemente americano, tendrá que ser el supremo afán de ésta nuestra posible filosofía. Esta nuestra filosofía no debe limitarse a los problemas propiamente americanos, a los de su circunstancia, sino a los de esa circunstancia más amplia, en la cual también estamos insertos como hombres que somos, llamada Humanidad. No basta querer alcanzar una verdad americana, sino tratar de alcanzar una verdad válida para todos los hombres, aunque de hecho no sea lograda. No hay que considerar lo americano como fin en sí, sino como límite de un fin más amplio. De aquí la razón por la cual todo intento de hacer filosofía americana con la sola pretensión de que sea americana, tendrá que fracasar. Hay que intentar hacer pura y simplemente Filosofía, que lo americano se dará por añadidura. Bastará que sean americanos los que filosofen para que la filosofía sea americana a pesar del intento de despersonalización de los mismos. Si se intenta lo contrario, lo que menos se hará será filosofía.

Al intentar resolver los problemas del hombre cualquiera que sea su situación en el espacio o en el tiempo, tendremos que partir necesariamente de nosotros mismos como hombres que somos; tendremos que partir de nuestras circunstancias, de nuestros límites, de nuestro ser americanos, al igual que el griego ha partido de una circunstancia llamada Grecia. Pero al igual que él, no podemos limitarnos a quedarnos en tal circunstancia; si nos quedamos será a pesar nuestro, y haremos filosofía americana como el griego ha hecho filosofía griega a pesar suyo.

Sólo partiendo de estos supuestos podemos cumplir nuestra misión en el conjunto de la Cultura Universal, colaborando en ella conscientes de nuestras capacidades y de nuestras incapacidades. Conscientes de nuestro alcance como miembros de esa comunidad cultural llamada Humanidad, y de nuestros límites como hijos de una circunstancia, que nos es propia y a la cual debemos nuestra personalidad, llamada América.*

* *Cuadernos Americanos,* 1942.

RISIERI FRONDIZI
(n. 1910)

FRONDIZI *pertenece a la generación de filósofos latinoamericanos nacidos alrededor de 1910, que comienza a dar frutos maduros en la década del cuarenta. Nació en Posadas, Argentina. Realizó estudios de filosofía en Buenos Aires, Michigan, Harvard y México. Entre sus maestros se encuentran A. N. Whitehead, C. I. Lewis, R. B. Perry y Francisco Romero, filósofo este último con quien mantuvo una estrecha amistad.*

Además de su desempeño como docente, Frondizi ocupó los cargos de Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (1957) y luego Rector de la misma por dos períodos (1957-62). Cuando el gobierno militar de Onganía puso fin a la autonomía universitaria, renunció a todos sus cargos como protesta, trasladándose a los Estados Unidos, en donde se desempeñó como profesor en diferentes universidades hasta 1978.

La importancia hemisférica e internacional de Frondizi ha sido reconocida en varias ocasiones: Presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía y de la Sociedad Filosófica Argentina y miembro del Consejo Directivo de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía y del "Institut International de Philosophie" de París. Además fue miembro del Instituto de Estudios Avanzados de Princeton y ha pronunciado conferencias en las principales universidades de

ambas Américas y en prestigiosas universidades europeas.

Sus tres obras principales han tenido varias ediciones: El punto de partida del filosofar *(1945, 1957);* Sustancia y función en el problema del yo *(1952, 1970 con título* El yo como estructura dinámica); *y* ¿Qué son los valores? *(1958, 5ª ed. 1972). Las dos últimas han sido traducidas al inglés. Ha publicado además medio centenar de artículos y un libro sobre la misión de las universidades en la América Latina (1971).*

Desde el principio de su carrera, Frondizi se ha interesado en el desarrollo de la filosofía en la América Latina, siendo uno de los primeros filósofos latinoamericanos que se pregunta por la existencia y el carácter de la filosofía latinoamericana. En el artículo que reproducimos a continuación, Frondizi se plantea este problema con su claridad acostumbrada. Después de precisar el sentido de la pregunta, Frondizi concluye que el problema "se refiere a la existencia de una filosofía propia, original y creadora". En estos términos, la respuesta es afirmativa, aunque sólo en relación al desarrollo reciente de la disciplina. La fase original y creadora de la filosofía en la América Latina comienza con la muerte del positivismo y la autonomía que "adquieren los estudios filosóficos al independizarse de las necesidades urgentes de un pueblo en formación". Frondizi se opone al intento consciente por desarrollar una filosofía específicamente "latinoamericana" que caracteriza a muchos de los autores interesados en estos temas.

¿HAY UNA FILOSOFIA IBEROAMERICANA?*

Se ha convertido en un lugar común señalar el creciente interés por la filosofía que se apoderó de Iberoamérica en los últimos años. Si alguien se atreviera a poner en duda tal hecho bastaría exhibirle la producción escrita de los últimos quince años —que va acompañada de una labor oral no menos importante y fecunda— y compararla con la magra actividad de los años anteriores. Tal producción escrita —que alcanza un promedio de más de cien obras por año— comprende excelentes versiones directas de clásicos antiguos y modernos, serios estudios históricos y críticos, concienzudas investigaciones de nuestro pasado filosófico y algunos escritos originales que revelan por igual la seriedad de la formación y la autenticidad de la vocación filosófica de sus autores.

El rápido crecimiento del interés por las cuestiones filosóficas ha hecho caer a algunos pensadores iberoamericanos en un exagerado optimismo que, en lugar de alentar, quizá perjudique el desarrollo de la filosofía. Por tal razón creemos conveniente realizar un alto en el camino para examinar el trecho recorrido, la dirección de la marcha y lo que falta recorrer. Un examen sereno nos librará no sólo de un injustificado optimismo sobre la situación actual sino que nos evitará también caer en un pesimismo no menos exagerado que quiere

* "¿Hay una filosofía iberoamericana?", *Realidad,* 3, 1948, 158-170.

condenarnos a la exégesis de una filosofía que no responde a las exigencias actuales o a la repetición de esquemas que han surgido como respuestas a necesidades y circunstancias muy distintas a las nuestras. Quizá la mejor manera de realizar un balance como el que nos proponemos sea unir, en una sola pregunta, el conjunto de cuestiones aludidas. ¿Hay una filosofía iberoamericana?

No nos pasan inadvertidos, por cierto, los posibles equívocos a que puede dar lugar dicha pregunta. A fin de evitarlos en la medida de lo posible, conviene hacer algunas aclaraciones terminológicas y señalar el sentido y significación de la pregunta.

La palabra "filosofía" es multívoca; se habla de filosofía en muchos sentidos. La ambigüedad del término es responsable de no pocas disputas y problemas que, en el fondo, no son más que una *disputatio de nomine*. Distingamos, en primer término, entre filosofía y *Weltanschauung*. La *Weltanschauung* es la filosofía espontánea, ingenua, en oposición a la filosofía crítica, fundada y que es el resultado de un acto de madura y consciente reflexión. La pregunta tendría, por supuesto, una respuesta afirmativa si nos refiriéramos a la filosofía entendida como concepción del mundo. Todo individuo, todo pueblo, toda época tiene una *Weltanschauung*. La pregunta se refiere, por consiguiente, a la filosofía en un sentido riguroso.

De nuevo habrá que separar la actividad filosófica de otras actividades espirituales que la acompañan si queremos evitar otra clase de equívocos. Del principio general de la unidad del espíritu humano y de la cultura se ha querido derivar la imposibilidad de distinguir la filosofía de las preocupaciones estéticas, po-

líticas, sociales, etc. Si se tomara tal criterio al pie de la letra, sería imposible distinguir, con mayor razón, las diversas disciplinas científicas entre sí. Hablamos, sin embargo, de la física, por ejemplo, como algo separado de la química sin que nadie se alarme por ello, aun cuando se tenga conciencia de que hay temas y cuestiones de dificultosa adjudicación. Al principio general enunciado, se ha agregado en nuestro caso la circunstancia de que la filosofía se haya dado entre nosotros no como preocupación propia o aislada sino en íntima relación con actividades y preocupaciones literarias, políticas y docentes. Tal entrecruzamiento de preocupaciones es justamente el que debe movernos a separar el aspecto típicamente filosófico para que la pregunta se exhiba desligada de resonancias que pudieran perturbar su sentido riguroso.

Si tomáramos al término "filosofía" en su significación amplia, de nuevo tendríamos que responder afirmativamente a la pregunta planteada. Es innegable, en efecto, que los escritos de Sarmiento, Bello o Martí —para poner tres grandes ejemplos— contienen una concepción filosófica. Pero tal concepción ha surgido como resultado de preocupaciones políticas o literarias, a cuyo servicio permanece a lo largo de toda la obra. La filosofía no tiene, en ninguno de ellos, jurisdicción propia; ninguno se plantea problemas filosóficos movido por intereses filosóficos. No se trata de reprocharles nada, por cierto; agradecimiento y admiración es lo que nos inspiran sus obras. Tampoco se trata de comprender las razones históricas, las circunstancias culturales o políticas que impedían el surgimiento de una filosofía en sentido riguroso. Lo que se desea es señalar un hecho que parece innegable: la filosofía ha estado al servicio de preocupaciones no filosóficas.

No se crea que estamos reduciendo la filosofía a su magro sentido académico o a la labor estrictamente sistemática. Lejos de nuestro ánimo el intento de reservar el término "filosofía" para una actividad estrecha y alejada de toda preocupación vital, o negarle tal carácter a la faena problemática y de búsqueda. Queremos sencillamente separarla de actividades no filosóficas. Y la separación será cuestión de predominio, de intención, de propósitos. Será filosófica aquella meditación que por su tema, su alcance y su sentido se mueva dentro de lo que se entiende tradicionalmente por filosofía, para usar una expresión un tanto general pero que se ajusta a lo que queremos significar sin arrojarnos a la complicada y discutible determinación de la esencia de la filosofía. En otras palabras, habrá filosofía cuando se medite en función de lo filosófico y no se ponga tal actividad al servicio de intereses y preocupaciones políticas, literarias, etc.

Una vez aclarado que usamos el término "filosofía" en un sentido riguroso y restringido, tan sólo nos queda agregar que la pregunta se refiere a la existencia de una filosofía propia, original, creadora.

No corresponde que anticipemos una respuesta apresurada o que traduzca nuestras opiniones, creencias o prejuicios sobre el tema pero que no haya tomado en consideración la realidad a la que se refiere. Por fortuna, disponemos en este caso de un material concreto que podemos examinar con detenimiento y que nos permite dar una respuesta con un mínimo de objetividad.

En efecto, si bien la palabra oral ha desempeñado en Iberoamérica un papel muy importante y no han faltado hombres que han superado con ella su

obra escrita, parece innegable que la actividad filosófica se ha objetivado en forma de libros, ensayos, artículos o notas que traducen con fidelidad el sentido, profundidad y límites de la preocupación y capacidad de nuestros pensadores. Por tal razón, resulta legítimo responder a la pregunta sobre la base de un examen de la producción escrita, tan abundante como variada en los últimos años.

A fin de circunscribir el problema a lo esencial, apartemos en primer término el conjunto de los escritos que renuncian por anticipado a la pretensión de filosofía original: ensayos de carácter literario o político, traducciones, obras de divulgación, comentario o crítica, etc. La tarea que me he impuesto desde 1939 de leer la totalidad de los escritos de filosofía de Iberoamérica que llega a mis manos —por tener la responsabilidad de la sección de filosofía del *Handbook of Latin-American Studies*— me permite asegurar que durante la última década no alcanza al diez por ciento lo que se publicó en la América Latina con pretensiones de originalidad. Y no necesito insistir en que de ese diez por ciento sólo una parte reducida justifica por su contenido la legitimidad de la pretensión. Recórranse con ojos críticos las veinte o treinta publicaciones que son las que pueden salvarse del naufragio de la pretensión indebida y se verá cómo aun esas obras suponen un replanteamiento de problemas y cuestiones de sentido europeo, sin que haya en el planteamiento o en el desarrollo ningún aporte original. Y lo que afirmamos acerca de la producción más reciente puede aplicarse, con mayor razón, a las obras anteriores.

No se crea que el examen realizado se sustenta en una actitud pesimista o escéptica sobre nuestro desti-

no cultural, o en una exagerada pretensión de originalidad. Somos optimistas acerca del futuro desarrollo de la filosofía en la América Latina y hemos examinado el material con la simpatía explicable en quien comparte las preocupaciones de los autores. Pero ni el optimismo ni la simpatía deben cegarnos. Nuestra mejor contribución no consiste en exaltar valores potenciales o supuestos sino en tomar conciencia de nuestras limitaciones. Sólo quien conoce sus limitaciones puede llegar a superarlas.

Una manera de poner de relieve la etapa actual del desarrollo filosófico quizá sea mostrar el proceso evolutivo que ha culminado en el presente y sugerir la dirección del posible desarrollo ulterior.

Cinco etapas pueden distinguirse en el proceso que va desde las culturas indígenas hasta la futura formación de una conciencia filosófica genuina y propia.

Las grandes culturas indígenas que florecieron en América antes del descubrimiento tenían, como es de suponer, su propia *Weltanschauung,* con poca afinidad a la concepción del mundo y a la filosofía europeas.

Por obra de los conquistadores se impuso la filosofía cristiana que se traía a estas tierras cuando había sido superada en su lugar de origen. No llegaba, por otra parte, como filosofía, es decir como teoría o meditación filosófica, sino en forma de creencias religiosas, de dogmas, de principios que había que imponer a toda costa. De ahí que, por encima de la influencia beneficiosa que pudo haber ejercido, la filosofía cristiana se convirtiera en un lastre para la cultura filosófica, que América ha tenido que arrastrar durante siglos.

La barrera impuesta por la escolástica, en forma directa o implícita, fue burlada a principios del siglo XVIII con la introducción un tanto clandestina de las ideas modernas representadas por Descartes, Gassendi, Locke, etc. La llegada de estas ideas permitió la censura y condenación del pensamiento escolástico, como sucedió en México con el Jesuíta Andrés de Guevara, que calificó de "vanas e inútiles" las cuestiones escolásticas y de "tiránico e insoportable" su dominio. A pesar de tales condenas y de la llegada de pensadores políticos como Rousseau, Voltaire y Montesquieu, y posteriormente del sensualismo de Condillac y la ideología de Destutt de Tracy, la filosofía era faena que se desarrollaba en círculos muy cerrados y en particular en claustros y conventos. La gran misión histórica del positivismo consistió en sacar las cuestiones filosóficas de los conventos a la calle, en quitarle a la filosofía el carácter esotérico que tenía y darle un carácter laico y abierto a las preocupaciones de la hora. Con el positivismo, el libre examen de las cuestiones filosóficas se convirtió en una realidad.

Esta es una cara del positivismo; la cara polémica, destructora, que derrumbaba las limitaciones impuestas por un pensamiento sectario. Pero en este aspecto, que es donde reside su mérito, se encierra también su mayor limitación. Su contribución es polémica, no filosófica; su fuerza está en la acción, no en la doctrina. A las limitaciones de orden teórico que tenía el pensamiento de Comte y Spencer, agregaron los positivistas iberoamericanos las limitaciones propias de una doctrina militante, de una teoría que se convierte en acción, de una filosofía que se torna política.

Con el positivismo, Iberoamérica se abre libremente a la influencia del pensamiento filosófico europeo;

pero, hasta el positivismo, el pensamiento europeo pierde carácter filosófico al llegar a nuestras playas y al ponerse al servicio de actividades no filosóficas y en particular de la política. Es éste un punto que nos parece fundamental puesto que marca el pasaje de la tercera a la cuarta etapa, a la etapa actual.

La etapa actual no se diferencia de la anterior porque hayan llegado en este siglo concepciones de mayor vuelo y posibilidades teóricas que el positivismo —como son las filosofías de Bergson, Croce, Husserl, Dilthey, Scheler o Whitehead— sino por la naturaleza de la influencia de tales filosofías. A las limitaciones propias de la doctrina positivista, Iberoamérica agregaba la estrechez que adquiere un pensamiento teórico cuando se lo pone al servicio de un programa de lucha, cuando se torna instrumento de menesteres ajenos a la filosofía. En otras palabras, todas las direcciones filosóficas que llegaron a Iberoamérica hasta el positivismo, influyeron sobre aspectos no filosóficos de nuestra vida. Esto se advierte muy bien con el propio positivismo que sirvió para hacer una revolución política en el Brasil y una revolución educacional en México, pero que no dio ningún teórico de calidad en toda Iberoamérica. No debe sorprendernos que así fuera. Iberoamérica tenía entonces problemas prácticos tan urgentes como la organización política, económica y educacional que no podía darse el "lujo" de la meditación desinteresada. Alberdi lo expresa muy bien cuando escribe en 1841 que "la dirección de nuestros estudios será más que en el sentido de la filosofía especulativa, de la filosofía en sí, en el de la filosofía de aplicación, de la filosofía positiva real, de la filosofía aplicada a las instituciones sociales, políticas, religiosas y morales de estos países. El pueblo será el

gran ente, cuyas impresiones, cuyas leyes de vida, de movimiento, de pensamiento y de progreso trataremos de estudiar y de determinar". Pero se equivoca cuando, al generalizar, profetiza que "la abstracción pura, la metafísica en sí, no echará raíces en América". (*Obras póstumas,* t. XV, pág. 603.)

De ahí que la superación del positivismo adquiera singular significación. No se trata de la superación de una determinada doctrina, que ofrecía flancos fáciles a la crítica, sino de la liberación de la filosofía respecto de la política, la educación y otras actividades de carácter práctico. Al independizarse, las cuestiones filosóficas adquieren en Iberoamérica una finura, profundidad y nervio que nunca habían tenido. Las ideas no se juzgan por su aplicación, no se valoran a la luz de problemas no filosóficos, sino en la medida de su calidad teórica. No se crea que estamos haciendo la apología de una filosofía encerrada dentro de sí misma, de una filosofía académica que teme contaminarse en su contacto con la vida. Nada de eso; creemos que la filosofía es, fundamentalmente, filosofía de la vida, de la experiencia humana. Pero la vida y la experiencia humana constituyen el objeto de la meditación, y no fijan límites, imponen dirección o dan normas a la meditación. Una cosa es que la vida constituya la realidad que estudia la filosofía —su objeto de meditación— y otra muy distinta que se pretenda que la filosofía esté al servicio de intereses vitales inmediatos. Sobre la vida puede haber —y hay— estudios rigurosamente teóricos; tales estudios pierden sus posibilidades teóricas si se los pone por anticipado al servicio de la vida, si se los convierte en instrumentos para la acción.

La filosofía adquirió esta independencia en Iberoamérica hace un cuarto de siglo. La coincidencia de tal liberación con la superación del positivismo ha confundido a algunos autores que no han visto los dos aspectos de la cuestión y han culpado al positivismo por algo que pertenecía, en realidad, a una etapa de nuestra evolución cultural.

Al adquirir independencia en el trato con los temas filosóficos, Iberoamérica ensancha sus horizontes y en menos de veinte años llega a adquirir una información de primera mano de todas las direcciones del pensamiento filosófico de este siglo. La etapa de información ha sido cumplida. Tanto los clásicos como los pensadores contemporáneos tienen en Iberoamérica entusiastas estudiosos. En la actualidad se está ampliando esta cultura filosófica por medio de traducciones, obras de divulgación, crítica y comentario; y por medio de la enseñanza superior de la filosofía, que en los últimos quince años ha visto duplicar el número de establecimientos encargados de impartirla. La filosofía ha logrado, de tal modo, un puesto en las actividades habituales de la vida cultural iberoamericana. El aislamiento personal de los estudiosos ha terminado; la vinculación intelectual, y aun personal, de quienes se ocupan de filosofía es común en la actualidad. A su vez, hay un público culto que no espera que lo deslumbre ni aplaude lo brillante, sino que valora el esfuerzo serio y honesto. Una idea del número de lectores de obras filosóficas lo da la constante reedición de escritos de tal carácter. La traducción de Manuel García Morente del *Discurso del Método,* por ejemplo, va en su séptima edición, de varios millares cada una, en menos de diez años. El hecho es significativo porque la obra no tiene carácter o sen-

tido político ni atractivos literarios; y hay, además, otras traducciones al castellano de la misma. Y lo que pasa con la obra de Descartes no es un hecho aislado; es el índice del creciente interés por las cuestiones filosóficas que domina en Iberoamérica en la actualidad.

La situación descrita y la autonomía que adquieren los estudios filosóficos al independizarse de las necesidades urgentes de un pueblo en formación, ¿nos darán derecho a afirmar que hay una filosofía iberoamericana en el sentido que señalamos al principio del artículo? Tal pretensión, por cierto, sería injustificada. La existencia de un clima o ambiente filosófico abre la posibilidad del desarrollo de una filosofía propia pero no asegura tal surgimiento. Hemos superado muchas etapas y no pocas limitaciones pero estamos aún bajo el peso de concepciones europeas. Hasta el presente la filosofía iberoamericana equivale a la suerte corrida por el pensamiento europeo en nuestra América. Es cierto que las corrientes filosóficas europeas adquieren en este suelo modalidades propias y que quizá por esa vía se llegue en el futuro a una concepción iberoamericana, pero hasta ahora no se ha completado el proceso de digestión necesario para que surja tal concepción propia, aunque enraizada en la cultura occidental.

Tan sólo hemos tratado cuatro de las cinco etapas señaladas. La quinta es la del futuro, la etapa aún no alcanzada. Sería vana pretensión de nuestra parte querer describir por anticipado tal etapa. No caeremos en esa ingenuidad. Queremos referirnos, sin embargo, a dicha etapa, porque ello nos permitirá señalar qué le falta al pensamiento actual para que pueda hablarse de

una filosofía iberoamericana, como se habla de una filosofía alemana, inglesa o francesa.

Mucho se ha discutido los últimos años, especialmente en México, sobre los caracteres que tendrá o deberá tener la filosofía iberoamericana. Se ha intentado señalarle temas concretos, direcciones fijas, caracteres anticipados. Fuera de la ingenuidad que significa el intentar profecías de esta índole, el error principal de tales empresas consiste en que se ha concentrado la atención en lo iberoamericano, olvidando lo filosófico.

Todas estas preocupaciones, por otra parte, revelan el deseo expreso u oculto de que haya una filosofía iberoamericana a corto plazo, como si pudiera elaborarse un pensamiento filosófico original con sólo proponérselo. Ninguna filosofía surgió como resultado de un deliberado propósito de realizarla. Descartes no comenzó a filosofar en actitud de francés o con el propósito de elaborar un pensamiento francés; sin embargo, su filosofía es típicamente francesa. Lo mismo podría decirse de Hume, Kant y los otros grandes filósofos europeos. Si se lo hubieran propuesto, sus concepciones no sólo habrían perdido profundidad, sino que se habrían resentido como expresión genuina de sus pueblos. En nuestro caso, el afán deliberado e impaciente por tener una filosofía propia es el impedimento mayor para que surja tal filosofía. Y si alguna vez aparece una filosofía original en Iberoamérica será porque sus forjadores no se lo han propuesto. La filosofía de un determinado país o época es una *consecuencia* de la idiosincrasia de sus autores y no el resultado de una labor que se realiza con el deliberado propósito de tener una concepción original o propia.

El error de tales preocupaciones consiste en que el interés por lo iberoamericano hizo olvidar el aspecto filosófico. La filosofía de cualquier país o época tiene que ser, en primer lugar, filosofía. El esfuerzo por querer convertirla en iberoamericana le ha quitado, en nuestro caso, todo carácter filosófico a la posible empresa. Para que surja una filosofía iberoamericana hay que "hacer" filosofía, sin más; el carácter iberoamericano vendrá por añadidura. Querer hacer deliberadamente una filosofía iberoamericana es tan ridículo como imitarse a sí mismos. Si somos americanos de verdad, todas nuestras actividades y creaciones, en tanto sean auténticas, reflejarán nuestra calidad de americanos. Autenticidad en la actitud, es lo importante.

El deseo de poseer una filosofía propia no es tan sólo el resultado de una aspiración ingenua de adolescente que quiere ponerse pantalones largos para pasar por hombre maduro, revelando con tal pretensión su adolescencia. Es el resultado también de la influencia de una concepción muy divulgada en Iberoamérica y que se introdujo a través de Ortega y Gasset. Tal concepción podría encerrarse en el "perspectivismo" del conocido pensador español —o en su afirmación "yo soy yo y mis circunstancias"— que encarna una característica bien marcada de la filosofía contemporánea a partir de Dilthey. Dicha concepción ha ejercido en Iberoamérica una doble influencia: benéfica por un lado, perniciosa por el otro. Benéfica en tanto nos curó del deseo de imitar lo europeo al pie de la letra. Sirvió, además, para que la especulación estableciera contacto con la realidad, superando de tal modo las disquisiciones académicas y las contemplaciones de un supuesto mundo celeste. Samuel Ramos nos habla de esta in-

fluencia en México,* pero su observación puede extenderse a la mayoría de los países que cultivan la filosofía.

La influencia que hemos calificado de maléfica se originó en la naturaleza ambigua del término —y también del concepto— de "circunstancia". ¿Cuál es mi "circunstancia"? Soy hombre de cultura occidental, iberoamericano, argentino, de la ciudad de Buenos Aires, y vivo en condiciones que me son propias en tanto persona individual. ¿A cuál de estas condiciones tomaré como mi "circunstancia"? Ortega intentó filosofar desde su circunstancia española. Escribe: "Mi salida natural hacia el universo se abre por las puertas del Guadarrama o del campo Ontígola". Y luego habla de "un *logos* del Manzanares". Los iberoamericanos que le seguían demasiado al pie de la letra escogieron su Guadarrama y su Manzanares, y el mundo tuvo que achicarse para que pasara por el agujero. Del intento de filosofar desde la "circunstancia" iberoamericana se pasó al esfuerzo por filosofar en tanto mejicano, argentino o peruano. No se advirtió que el carácter de argentino forma parte de mis "circunstancias", pero también forman parte de ellas mi condición de iberoamericano o de hombre occidental. Y que hay también una "circunstancia humana", no menos real e irrenunciable. Hubo en tales intentos un error de perspectiva. La filosofía se ocupa de la totalidad en tanto totalidad. Y mal podemos contemplar esa totalidad con una perspectiva pueblerina. El provincialismo es enemigo de la filosofía y parece actitud provinciana querer elaborar una filosofía mejicana o argentina. No se

* *Historia de la filosofía en México,* pp. 149-151.

trata de renunciar a tal carácter, sino de limitar nuestra mirada con orejeras nacionales. Hay que filosofar desde la "circunstancia humana", pues tan abstracta es la cualidad de argentino como la de hombre. Si estrechamos la perspectiva quizá podamos elaborar una filosofía muy argentina pero poco filosófica y poco humana. Y entonces el propio carácter argentino se amenguará.

No se puede ser hombre *in abstracto;* como tampoco se puede ser iberoamericano *in abstracto.* Cada uno de nosotros carga sobre sus hombros una serie de cualidades que se van achicando —como círculos concéntricos— y que terminan en ese punto que constituye nuestra individualidad de carne y hueco. Somos hombres de cultura occidental, del siglo xx, iberoamericanos, argentinos, etc. Estos caracteres no son incompatibles; no tenemos que optar entre uno y otro. Podemos reunir estas diversas cualidades; mirar al mundo desde las distintas perspectivas. Todas ellas forman parte de "mi circunstancia" y no debo —ni puedo, en rigor— renunciar a ellas. El error posible consistiría en querer ver lo grande a través de lo pequeño. Y la filosofía aspira a querer contemplar lo más grande de todo. ¿Será necesario repetir que no se lo podrá ver a través del ojo de la cerradura de un nacionalismo estrecho?

Señalemos el pasaje de la etapa anterior a la actual como un cambio de zona de influencia del pensamiento filosófico europeo. En el siglo pasado la gente se interesaba por la filosofía con ánimo de encontrarle aplicación a la realidad social que se quería modificar; su aplicación política, o educacional, etc., era el criterio

de verdad. La filosofía se convertía, de tal modo, en un instrumento al servicio de actividades o preocupaciones no filosóficas. En la actualidad, en cambio, las cuestiones filosóficas interesan por sí mismas. No se crea que este proceso puede culminar en un enquistamiento de la filosofía que la haga perder contacto con la realidad social y cultural transformándose en un juego intelectual o una actividad profesional o académica. La íntima conexión de la filosofía con los problemas vivos de la comunidad, que limitó en el siglo pasado la calidad de la meditación filosófica iberoamericana, tuvo la virtud de enraizar las preocupaciones filosóficas en una realidad viva. La filosofía latinoamericana no ha perdido tal carácter; y esperamos que no lo pierda jamás. La filosofía no es un juego de palabras cruzadas; los problemas filosóficos son problemas vivos, de dramática humanidad y que están respaldados por la realidad viva y concreta que nos rodea. Sin querer extraer de las doctrinas filosóficas consecuencias prácticas inmediatas, el pensador latinoamericano continúa con los pies bien asentados en la realidad cultural, social y humana en que vive. Esa es la razón de su interés por la filosofía de la cultura, la antropología filosófica, la axiología. Una preocupación ética parece alimentar y dar sentido a toda la meditación filosófica latinoamericana. Y un interés por el hombre y sus creaciones limita el objeto de tales preocupaciones, pero las eleva al darles un sentido humano vivo que es característico de la actitud filosófica iberoamericana. De ahí que la casi totalidad de los pensadores representativos de nuestra América sean "maestros del saber y la virtud", como llamó don Pedro Henríquez Ureña a Alejandro Korn, y que estos hombres hayan

influido más por su conducta, por su actitud ante la vida, que por sus ideas concretas. Ojalá que esta primera característica del pensamiento iberoamericano —quizá la única que merezca destacarse como algo peculiar— se conserve en el futuro; que el "ideal del sabio", en quien la conducta y la doctrina están unidas, encuentre en América campo fecundo para su desarrollo.

EDUARDO NICOL
(n. 1907)

NACIDO *en Barcelona, Nicol cursa sus estudios superiores en esa ciudad y en Santander. En 1933 se le nombra catedrático y director del Instituto Salmerón y al año siguiente toma cargo de cátedra en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona. Por razones políticas relacionadas con la Guerra Civil Española, pasa a Francia en 1939 y finalmente se radica en México en 1940. Desde entonces participa activamente en la vida filosófica e intelectual del país como catedrático de la Universidad Nacional de México, director del Seminario de Metafísica de dicha institución y autor prolífico. En México, Nicol ha sido cofundador y secretario del Centro de Estudios Filosóficos (más tarde Instituto de Investigaciones Filosóficas), así como de las revistas* Filosofía y Letras *y* Diànoia, *órganos importantes de difusión filosófica en México y la América Latina.*

Entre sus obras más importantes figuran Psicología de las situaciones vitales *(1941),* La idea del hombre *(1946),* Historicismo y existencialismo *(1950),* Metafísica de la expresión *(1957) y* El problema de la filosofía hispánica *(1961), entre otros.*

Su filosofía, que cae dentro de la tradición fenomenológica, está basada en un análisis de la expresión, que Nicol considera el carácter ontológico primario del hombre. Nicol parte de un análisis fenomenológico del hombre en sus situaciones vitales, estableciendo la historicidad fundamental de su ser. Es este énfasis en la

historicidad del hombre y sus expresiones culturales, de la cual la filosofía forma parte, el que lo lleva a adoptar la posición que propone en el texto que se incluye a continuación. De acuerdo con Nicol, hay dos géneros legítimos de la filosofía en la América hispana. Uno es la filosofía científica y técnica, que como tal tiene una misión permanente y universal. El otro es la filosofía que medita sobre el propio ser, ocupándose de los problemas que surgen de nuestra posición histórica. Ambas tienen un lugar apropiado en el desarrollo intelectual de la América Latina.

Es en el contexto de la filosofía que medita sobre el propio ser que Nicol propone la noción de hispanidad *como el áxis de la identidad cultural, tanto en España como en la América Latina. La hispanidad, según Nicol, le da un carácter distintivo a estas regiones, uniéndolas en un todo lingüístico y cultural.*

MEDITACION DEL PROPIO SER: LA HISPANIDAD*

LA *sophía* puede y debe ser autóctoca o particular, porque un componente de la *sophía* es el carácter, y éste siempre es distintivo, pero la *philosophia* tiene que ser común. El mundo está ahora unificado y, por otra parte, la ciencia nunca ha tenido carácter local. Es cierto que la universalidad, como atributo del conocimiento que por esto llamamos científico, ha sido un descubrimiento occidental: fueron los griegos los primeros en adquirir la capacidad de proyectar su pensamiento más allá de las condiciones y motivaciones de su mundo. Pero la procedencia de las ideas es un hecho histórico o biográfico que no afecta para nada, ni en pro ni en contra, el uso que de ellas pueda hacerse. Este es el hecho, y nadie puede negarlo, ni tiene por qué sentirse mortificado al admitirlo. ¿Quién va a ponerle pleito ahora a Solón de Atenas?

Considerando por un solo momento que la meditación del propio ser tuviese que depender hoy exclusivamente de los datos que proporciona a cada pensador el trastorno en la situación local, resultaría de ello que los pensadores de América habrían de ser los menos introvertidos; los europeos, los más. El trastorno es tanto más profundo para éstos cuanto que remueve unos fundamentos de vida más antiguos y firmemente asentados; y tanto más aún cuanto que un elemento esen-

* *El problema de la filosofía hispánica,* Madrid, Tecnos, 1961, pp. 53-73, 88-102.

cial de ese trastorno es la conciencia que tienen de él quienes lo sufren. Es evidente que el indígena del Congo que pasa súbitamente de una forma de vida tribal prehistórica a la que es propia de la tecnología contemporánea recibe con este salto histórico una tremenda sacudida, y se encuentra en este mundo nuevo como un alma en pena. O mejor dicho, como un alma sin pena ni gloria: la brusquedad del cambio no puede afectarlo en la intimidad de su conciencia, pues justamente esta conciencia apenas empieza a formarse. La evolución histórica de su individualidad no ha llegado todavía a la fase en que se produce la *persona,* es decir, el ser dotado de pensamiento reflexivo y de autonomía moral.

Por su parte, el hombre de América dispone hoy de una doble ventaja, si quiere aprovecharla: su situación no es vitalmente tan vulnerable como la de otros hombres que no tienen tradición de pensamiento, y a la vez se encuentra en una disposición vital más abierta que la del europeo, más dispuesta para el cambio e igualmente dispuesta para pensarlo en términos universales. Para el europeo, la crisis significa un quebranto más íntimo, una ruptura de módulos vitales que, por ser tan añejos, obliga a quien sufre de la crisis a meditar sobre ella echando la vista hacia atrás, y no sólo hacia adelante. Sin embargo, no hemos tenido advertencia de que se haya producido en el siglo XX una particular filosofía del europeo, ni una más particular filosofía del francés, o del inglés, o del alemán.

El hombre común de Europa pensará seguramente en lo que le pasa a él, personalmente, y reducirá con ello la escala de los acontecimientos a la medida de lo que puede absorber su experiencia inmediata. Para el molinero, como dice Goethe, no hay más trigo que el

que muele su molino. Pero el filósofo europeo, *en tanto que filósofo,* lo mismo que el filósofo de cualquier lugar, superará su condición de europeo cuando reflexione sobre los acontecimientos; elevará su escala, en vez de rebajarla, y cuanto a él pueda pasarle *como persona* lo convertirá en materia de reflexión sobre *lo que le pasa al hombre.* De este modo, al integrar conscientemente su experiencia en el recorrido entero de la historia, esa conciencia histórica viene a ser un componente del problema mismo, de su experiencia de él, de su situación en él. Y si no lo hace así no es buen filósofo. Filosofía no es autobiografía. No hemos conocido nunca una filosofía que fuese nada más el relato de las cuitas de su autor, o la sublimación de sus pesares, o la mera expresión de su carácter, o el proyecto de su vida personal, o los sueños de ambición que pueda tener para su pueblo. Pero hablemos del trastorno...

A esta altura de los tiempos, la filosofía de Hispanoamérica dispone ya de los recursos técnicos necesarios para plantear el problema del hombre en los términos universales de la *episteme,* de la filosofía como ciencia rigurosa. De hecho, no sólo ha planteado el problema, sino que ha propuesto teorías muy dignas de atención en cualquier parte —sobre todo en esa parte misma donde fueron producidas. Si no hubiese algún recodo de resentimiento, parecería que la actitud nacionalista habría de favorecer más bien la difusión y el estudio de tales doctrinas autóctonas. Por otra parte, el nivel a que ha llegado la filosofía en Hispanoamérica, por lo menos en cuanto a la preparación técnica, académica, induciría a situar el tema en una perspectiva universal.

En todo caso, si este problema del hombre se especifica y se contrae a los términos de una situación local; si la meditación del propio ser no aspira sino a discernir los caracteres del tipo humano nacional, entonces puede prescindir de influencias doctrinales de la filosofía universal, sean propias o extrañas. Pero entonces su interés será puramente psicológico o sociológico. Por el contrario, si el designio de esa meditación fuera el de contribuir a la definición del *ethos* particular del país, y del hispanoamericano en general, entonces es ineludible, por necesidad metodológica, que se nutra de todo lo positivo que hay en esa situación vital particular, y al mismo tiempo que la proyecte sobre el fondo de la situación general del hombre en nuestros días. De esta manera, la teoría puede tener un alcance y valor universal, aunque su motivación sea particular. Y por el lado práctico, o sea ético, los elementos positivos de esa situación particular pueden inspirar actitudes positivas e influir en el *ethos* de aquellos hombres, en otros lugares, cuya situación es más radicalmente crítica.

Yo no he visto, por ejemplo, que los ideólogos de la mexicanidad se hayan sentido inspirados por la epopeya contemporánea de su pueblo, ni que participen con su pensamiento en esa empresa verdaderamente épica de rescate de unas tierras que no habían sido nunca cultivadas, de cultura de unos hombres que no habían sido educados. Toda Hispanoamérica, pero México muy distinguidamente, se encuentra hoy en una situación que es excepcional en el mundo. A pesar de todos los trastornos y dificultades, el tono vital es muy alto y la ambición de futuro es la nota dominante. Es cierto que hay desórdenes, errores, imperfecciones; que no

faltan las extravagancias grotescas, las traiciones del egoísmo y, en suma, todas las incomodidades inherentes a un proceso de transformación. Pero estas incidencias son periféricas, y aunque a veces afectan a la sensibilidad muy rudamente, no se concibe que el filósofo no haya de pasar por ellas y captar, incluso con lírica emoción, el sentido general del proceso. Si la ideología ha de encontrar sus temas y sus tonalidades en la circunstancia propia, y no en ideas ajenas que fueron pensadas para circunstancias extrañas, entonces ahí está una circunstancia americana cuya Revolución espontánea plantea unos problemas y a la vez da unas inspiraciones para que la ideología, si le es fiel, se desenvuelva en un estilo de elevación optimista y fecunda.

Ninguna doctrina puede llamarse extraña si se adopta cuando la situación real es propicia. Extraña puede llamarse, aunque se produzca en su suelo propio, cuando no se acomoda a los hechos, cuando promueve artificialmente actitudes que no son espontáneas. Y la extrañeza de la doctrina es tanto mayor cuando, viniendo de afuera y sin encajar con lo de adentro, se toma como instrumento intelectual para un análisis de lo más genuino, precisamente, de lo más autóctono, que es el propio modo de ser. En México, sobre todo, pero no solamente ahí, han sido justamente dos filosofías "extrañas" las que más han influido en la meditación del propio ser: el circunstancialismo de Ortega, más o menos acentuado y fielmente adoptado, y el existencialismo. Las dos son asincrónicas respecto de la situación real de Hispanoamérica. La primera surge de una situación de crisis caracterizada por el desaliento: del examen interior que promueve en España su soledad. El hecho de haberse quedado a solas "consigo misma",

aparentemente privada de la comunidad de ultramar, determina un período de ensimismamiento. El existencialismo, por su parte, resulta de otra crisis, como ya hemos visto: la crisis de las dos grandes guerras, y se caracteriza por algo más hondo que el desaliento, más negativo, o sea la desesperación.

Pero en Hispanoamérica la crisis es positiva. Está hecha toda ella de ganancias. No es desaliento por pérdidas o derrotas, ni es signo de ningún desgarre de la conciencia. Sobre todo, la crisis que es la Revolución representa un movimiento, no un estancamiento; un movimiento por el cual se van remediando eficazmente las tradicionales asincronías en el orden social, político y cultural. Siendo esto así, ¿a qué se debe esa peculiar retracción, esa asincronía que consiste en meditar sobre "el hombre de mi país", prescindiendo a la vez de la situación real de ese hombre y de lo que la filosofía en general, y hasta la del propio país, puedan haber dicho sobre "el hombre en tanto que hombre"?

No puede decirse que responda a una velada conciencia de "no ser como los demás", porque la meditación del propio ser lo que busca es justamente la raíz, la sustancia *distintiva* de este ser. El atraso económico y tecnológico pueden algunos considerar que es una forma peyorativa de "no ser como los demás". Pero, en el mundo hispánico, esto no ha sido obstáculo para la continuidad de una tradición espiritual autóctona, ni ha de serlo jamás para el desarrollo de un pensamiento original con señorío. No todos los señores son ricos. El mismo atraso económico no es uniforme, y se va remediando más o menos aceleradamente. Ya las naciones mismas van siendo "como las demás", es decir, desenvuelven su existencia internacional sincrónicamente con las demás, por lo que se

refiere al estilo; en el plano de los derechos, y cada vez más en el plano de los hechos. Es la ideología la que muestra desconfianza, la que algunas veces ha parecido expresar dudas de que fuera humanamente posible esto que ya es real. ¿No es desconcertante comprobar cómo la filosofía de la autenticidad puede hacerse inauténtica, cómo puede perder valor representativo del propio ser el pensamiento que aspira a captarlo en su concreción?

Querer ser significa querer *ser diferente*. La misma vocación de ser origina las diversidades. Quiere decirse que la acción produce automáticamente la distinción. Para que una acción sea fecunda, lo que debe proyectarse es su objetivo, su meta, aquella cosa que ha de alcanzarse en su término. Saber lo que se quiere *hacer,* y hacerlo, es la manera segura de *ser* distinto, sin necesidad de anhelar en abstracto la distinción por sí misma. Querer ser distinto sin saber qué hacer es rasgo de adolescencia. El ser del adolescente está lleno de ambición y vacío de propósito. La fuerza de vocación es entonces poderosa, y a la vez está paralizada por la duda o la perplejidad interior. Pero el filósofo ha de ser más maduro que el tiempo en que él mismo vive, más maduro que la vida que él piensa, precisamente porque la piensa y la supera con el pensamiento. Y si la vida en torno está ya cargada de propósito, ¿cómo puede el filósofo que desea representarla adoptar el despropósito de la desesperación y el pesimismo? Por esto, cuando se trata de apreciar la vida ajena, el buen callar es virtud de Sancho en los filósofos jóvenes.

Naturalmente, no basta haber nacido para tener un ser *propio*. Nacen los países de Hispanoamérica con la Independencia, pero no adquieren con ella la pro-

piedad o autenticidad de su ser. Los pensadores del siglo XIX no representan en conjunto otra cosa que el esfuerzo más esclarecido de esos países por adquirir, viviendo, la autenticidad de su propia vida, la propiedad de su ser. Y como la Revolución es un segundo nacimiento, una especie de nueva Independencia, la cuestión del ser y de su autenticidad distintiva vuelve a plantearse. Aunque se plantee en términos asincrónicos, también las asincronías tienen sentido histórico, y me inclino a pensar que éste es el sentido de la filosofía o ideología ensimismada: *la meditación del nuevo nacimiento.* El contrasentido aparece en el pesimismo y en otros caracteres negativos, como a veces una cierta amargura y un resentimiento que empañan la limpieza de una ideología del nuevo nacimiento. Pues el nacimiento es un suceso optimista. No es como la muerte o la derrota, sino la victoria tenaz de la vida.

Así como la ideología del siglo XIX se adelantaba a los hechos, era más veloz que la política, esta filosofía actual del "hombre de mi país" ha parecido afincarse intelectualmente en el concepto de circunstancia mientras la circunstancia real se altera; paralizarse mientras los hechos corren y la vida política la desborda. Los países muestran su ser andando, y algunos con presteza notable, por el camino de su vocación. Ese andar, al que llamamos progreso, no sólo se produce en el orden económico, en el demográfico, en el sanitario, en el tecnológico. Se produce también, y por causa de todo ello, en el orden psicológico, o existencial si así quiere llamarse. El sujeto que anda montado en burrito no es el mismo que toma el avión para ir al mercado, aunque ambos puedan ser la misma persona. También cambia el sujeto psicológicamente cuando empieza a consumir una proporción adecuada de

proteínas, o no sufre de paludismo. El *cambio* es, aquí, el tema que solicita una investigación. El cambio, más que el *ser* rígidamente determinado por unos rasgos que la marcha de la vida trasmuda ante nuestros ojos. Y el cambio de todos, que la filosofía del ser nacional no se monta con los datos de una psicología del intelectual urbano.

Ese cambio se produce también en el orden de la ciencia. La realidad de este otro cambio es lo que menos puede pasar por alto la filosofía. Porque también es una asincronía preguntarse cómo y cuándo será posible una filosofía distintivamente americana, si esta filosofía existe ya de hecho. Para poner un ejemplo de otro dominio: un fisiólogo como Houssay no necesita paralizar sus investigaciones, o entorpecer las ajenas, con una interrogación previa sobre las condiciones de posibilidad de una ciencia argentina. Estas investigaciones suyas son la prueba de que existe ya efectivamente la ciencia argentina. Como consecuencia de ello, nuestra idea de la nación argentina y del "ser del argentino" ha de conformarse al dato de que esa nación ha producido ese hombre de ciencia, con todo lo que ello implica. ¿Por qué no ha de ocurrir lo mismo en filosofía?

De hecho ya ocurre, como veremos enseguida. ¡Ah!, pero a la filosofía —y en esto se distingue ella de las ciencias particulares— no le basta hacer, sino que además ha de reflexionar sobre lo que hace, y sobre cuanto hacen los demás (como estamos haciendo aquí, ahora mismo). Lo que todo el mundo puede reclamar entonces del pensador es que su reflexión sobre la filosofía no paralice a la filosofía, que sus investigaciones sobre el ser propio no frenen la vocación de este ser. No porque pueda lograrlo en efecto, sino porque el in-

tento, aunque no fuera deliberado, reduce el valor de la propia meditación (que en sí misma no puede ser más legítima, si está bien conducida).

El fenómeno capital, decisivo, en la existencia del hombre hispanoamericano es hoy la mutación de su carácter —y en tanto que el *ethos* es carácter, el problema es esencialmente ético. En la medida en que la mutación se produce por la equiparación progresiva de los niveles de vida de Hispanoamérica con los de otros países de más vieja tradición o más riquezas naturales, la situación media del hombre se va equiparando también (no hablemos de las minorías, que siempre las hubo de gran distinción), y desaparecen paulatinamente las peculiaridades típicas, con todas las evidentes ventajas y hasta con los inconvenientes. De estas ventajas e inconvenientes fuera oportuno hablar. Porque el proceso de mutación del carácter significa, desde luego, la pérdida de ciertos rasgos del *ethos* tradicional (fenómeno que se observa también en Europa; en verdad, en todo el mundo), y, por consiguiente, la necesidad urgente de reformar el *ethos*. Hay que evitar que en la velocidad de la marcha se pierda el norte. Insistamos: la meditación del propio ser ha de tener una intención ética, más que psicológica o existencial, más que puramente descriptiva o neutral. Aquí, neutralidad es amoralismo. Hay que saber adónde se va, y para qué, y entrever el tipo de humanidad que puede salir de todas estas andanzas.

También la filosofía ha venido transformándose. Pero, a veces, ha parecido como si esta evolución se considerase nociva; como si la *episteme* fuera una forma extraña, inauténtica, perturbadora de esa pureza autóctona que se busca y de esa voluntad de ser —de ser distinto— que inspira y guía la meditación del propio

ser. No es mucho atrevimiento sugerir que la capacidad de pensamiento teórico puede convertirse también en un rasgo distintivo de este ser, y un rasgo nada desdeñable. Pero ésta es una situación curiosa. No es que se niegue la utilidad de una información técnica de la filosofía; pero algunos creen implícitamente —y a veces han declarado formalmente— que el cultivo de esa filosofía puede reservarse a los países extranjeros: no sería ella consonante con el numen ingénito de Hispanoamérica, el cual habría de producir, con el nombre de filosofía, algo enteramente distinto y propio. Si alguna obra de filosofía como ciencia rigurosa se produce en Hispanoamérica, ella no representaría lo auténticamente propio, lo genuino de esta comunidad. De momento, lo autóctono sería la pura reflexión sobre lo autóctono. En suma, la gran filosofía no sería extraña cuando se importase del extranjero, pero sería extraña cuando se produjese en casa...

La filosofía como ciencia se formula en términos universales, como se formula cualquier pensamiento teórico en cualquier ciencia. Esta universalidad temática y sistemática no disminuye en modo alguno el carácter ingénito, personal o nacional; no implica una renuncia, sino que es una ganancia potenciada; no es la mengua de originalidad vital con que deba pagarse la originalidad intelectual. La filosofía en su más alto ejercicio carece de *couleur locale*.

Cuando el afán de ser distinto ha penetrado incluso en la filosofía, acaso no se ha advertido que en ella la única manera de distinguirse consiste en ser igual que los demás. Como la base de toda formación filosófica es común y universal, el "no ser como los demás" sí es aquí una situación peyorativa. Realmente no se ve de qué manera pueda un pensador establecer

de antemano los rasgos peculiares que haya de tener eventualmente su doctrina, cuando logre resolver con ella un problema cualquiera de filosofía. Parece que lo normal es acometer el problema, y examinar después la solución propuesta desde todos los ángulos posibles de estimación. El carácter se tiene de cualquier manera, y es tan superfluo el empeño de manifestarlo como el de reprimirlo: aparece espontáneamente, sin deliberación consciente.

Puede parecer, claro está, que es más genuina y autóctona una filosofía que se ocupa con pasión de los temas nacionales, con una pasión legítima y noble que mantiene vinculadas las ideas a su propio suelo de manera expresa. Una filosofía que estudia los problemas universales puede parecer, en cambio, más desinteresada en el mal sentido, más desafectada, o neutra, o desarraigada. Pero este parecer no es más que una falsa apariencia. Basta detenerse un poco a examinar los hechos para advertir que la vocación científica no requiere el desarraigo en ninguna de sus direcciones. Y esta evidencia es tan primaria, que resulta difícil reprimir la sospecha de que pueda haber factores personales, no filosóficos, en el empeño de adscribir carácter de autenticidad a una sola de las posibles formas de la filosofía, y precisamente a una de las formas menores, en detrimento de las otras. Todas son legítimas, mientras cada una mantiene su nivel; pero no deja de notarse que es más popular, inevitablemente, la que cultiva los intereses más inmediatos de la gente. El peligro es que no cultive a la gente misma, sino sólo sus curiosidades y emociones circunstanciales, y que la gente quede desorientada cuando la legitimidad de las meditaciones circunstanciales se hace pasar como título de exclusividad.

La fisiología argentina, para volver al ejemplo de antes, vale *como argentina* precisamente porque no presenta distintivos locales: vale porque vale en todas partes. Por lo mismo ha de valer y vale la filosofía argentina, la mexicana, o la del mundo hispánico en general. Si una filosofía ha de merecer su título de hispanoamericana sólo cuando se ocupe de temas locales hispanoamericanos, entonces su misma autenticidad habría de disminuir su alcance. Por el contrario, si se aspira a que sea genuinamente hispanoamericana por el tono y el estilo, es decir, por el carácter, entonces la aspiración ya está cumplida: lo será de todos modos, sin dejar de ser por ello universal. En este caso se incorporará, se ha incorporado ya de hecho, a la tradición común de la filosofía, como se incorpora a su tradición cualquier obra científica producida en cualquier lugar y tiempo.

Filosofía es *eso* que empieza con Tales de Mileto: es una investigación metódica y sistemática de las cosas como son, para la cual el último criterio lo constituye la apelación a las cosas mismas, y no la persona de quien las piensa. Cuantos nos dedicamos a ella, sin haber nacido en la Jonia, hemos de conformarnos a no considerarla originariamente autóctona de nuestros países, y de empeñarnos en hacerla autóctona por nuestras obras. La tradición es irrenunciable, como la herencia biológica; y en fin de cuentas no hay merma del ser propio en el reconocimiento de que los padres de esa tradición fueron los griegos. Todas las ideas pertenecen al filósofo, dondequiera que se hayan formulado.

¿Será posible que el énfasis en la caracterización distintiva obedezca a una velada renuencia a aceptar esa tradición común, en tanto que proviene de Europa? Pe-

ro la renuencia, si en verdad la hubiera, no sería ella misma filosófica (y dudo que la haya, o que sea consecuente, si consideramos las influencias del existencialismo y el orteguismo). Pues también proviene de Europa la tradición de las matemáticas, y no se juzga peligroso para la autoctonía la incorporación de los matemáticos a esa tradición. ¿Por qué no ha de ocurrir lo mismo con la filosofía? Siempre se recae en la misma cuestión. Y hemos de esforzarnos por entenderla, porque si no se entiende la razón de aquello de que se discrepa, mal se puede fundar la discrepancia. Puede haber una razón, que sólo es latente para el profano, pero que ha sido expuesta de manera suficientemente explícita, y es la convicción que tienen algunos de los que patrocinan con más autoridad la doctrina de que la meditación circunstancial es la única genuinamente autóctona: ellos están desengañados de la filosofía como ciencia rigurosa, y tienen la convicción sincera de que a la filosofía no le resta ya para el futuro otra misión que la de ocuparse de sí misma, de sus circunstancias personales, sociales e históricas. Hay aquí, por tanto, una cierta congruencia sistemática. Pero, como no corresponde a este trabajo una reivindicación en términos técnicos de la filosofía y de su misión permanente, podemos dejar de lado esa razón y atender a otra: con la filosofía no ocurre entre nosotros lo mismo que con las demás ciencias, porque el sentido siempre tan particularmente humano de la existencia que tenemos todos los hispanos nos permite advertir que la filosofía modela el espíritu de los hombres, y hay que lograr que éste sea propio, auténtico o autóctono, distinto en la sustancia vital.

Lo cual es tan cierto y atinado que, en verdad, no puede caber en este punto la discrepancia. O, si se

quiere, la discrepancia toma aquí solamente la forma de una mera distinción. La filosofía que medita sobre el propio ser y los problemas del propio lugar —como la que estamos haciendo ahora mismo— no es un género científico de pensamiento. No lo es constitutivamente; es decir, no por defecto de quienes la cultiven, sino por definición. No es científica, sean cuales sean las orientaciones que tome en cada caso y el valor del género mismo en todos los casos. Además de ésta, hay en Hispanoamérica otra filosofía, la cual sí es científica, la cual tiene que ser considerada por todos tan genuina, por lo menos, como la ideología; presta igual servicio a la comunidad, aunque no trate específicamente de sus problemas concretos; realza por lo menos tanto como la ideología ese carácter distintivo y autóctono del propio ser, sin ocuparse de él temáticamente; en fin, se encuentra más a nivel de los tiempos, más a tono con el impulso creador de este renacimiento o nacimiento nuevo que es la Revolución para Hispanoamérica.

¿Y qué resulta de esta distinción? Simplemente la eterna conveniencia que impone la filosofía de no confundir los géneros, de no contraponerlos unos a otros, como si fueran incompatibles, cuando ambos son legítimos; y para decirlo todo, de no perder el sentido de sus respectivos rangos, cuando éstos son objetivos...

LA HISPANIDAD

Pero, volviendo a nuestro cauce: si lo indígena, como elemento racial, no puede ser base común del *ethos* hispanoamericano, ¿no pudiera serlo acaso la *cultura* indígena, que ya es un elemento de orden espiritual? La idea viene a la mente; pero no viene de los hechos. No

sabemos cómo hubiese evolucionado el conjunto —no uniforme— de las culturas indígenas, pero lo cierto es que su evolución en el siglo XVI se cortó, y ahora la nostalgia de lo que pudo haber sido y no fue es algo facticio, no entra en la cuenta de lo que es y de lo que puede ser.

Yo no sé, y confieso mi ignorancia, si los historiadores de América han reparado en esta paradoja: que el ocaso de las culturas indígenas fue más acelerado y decisivo por causa precisamente del respeto ingénito que el español sentía por los indígenas *en tanto que hombres;* es decir, por causa de la total indiferencia del español ante el aspecto racial de lo humano. Ese respeto no siempre impedía las violencias y la explotación, pero tampoco las impedía en España misma; en verdad, hasta ahora no hemos visto en la historia ninguna época ni ningún lugar en que la convivencia humana hubiese logrado eliminar por completo los desafueros. Por lo demás, España es el país en que —haciendo una paráfrasis del poeta— pueden matarse los hombres unos a otros, pero se matan "con muchísimo respeto"; y ésta es una suerte de respeto más radical, que abarca mucho más, y llega más hondo, que los respetos formales o las garantías del procedimiento jurídico.

El elemento más positivo de la colonización, el elemento espiritual o educativo, aparece en la intención —deliberada, programada y cumplida— de remediar una asincronía histórica, o sea de elevar al indio cuanto antes al mismo nivel superior de vida humana que representaba para todo europeo de aquel tiempo su propia cultura. Como quiera que hoy piense cada cual, es evidente que en aquella situación histórica la evangelización representaba la base de una cultura huma-

nizada. Sin ella, la explotación se hubiera producido sin mitigaciones, sin frenos, sin responsabilidades morales, en suma, sin respeto humano. En esto, pues, no hubo ni pudo haber afán de dominio, sentimiento ofensivo de superioridad. Pues, aunque se trataba de lograr una elevación, y por tanto el desnivel era evidente, la intención no era pragmática, la meta era puramente espiritual, y el método era caritativo, no era político.

Así, el amor del hombre como hombre no sólo justificaba, sino que requería incluso la eliminación de su cultura autóctona. Un respeto externo a esa cultura hubiera implicado un desprecio interno hacia la persona. La idea directriz era la de universalidad. Y repárese en este punto de qué manera sintomática los imperialismos que se fundan en un sentimiento de superioridad racial, o simplemente en la desnuda superioridad de su poder, no tienen la intención democrática de lograr que todos sean iguales por la cultura y las creencias, y cuidan por ello muy bien de respetar por fuera las formas de vida nativas y las tradiciones religiosas, a las que se considera como curiosidades exóticas e inofensivas. Con esto se perpetúa la desigualdad, y con ella la condición básica de predominio sobre el nativo. Esta especie de respeto es en verdad la muestra más directa de una arrogancia, de una discriminación y una condescendencia; es como una defensa, una barrera que se levanta para impedir la contaminación, sobre todo para impedir la igualdad.

El español consideró por el contrario, desde el primer momento, que el indígena era igual que él en potencia, y que lo era en acto en cuanto se eliminaba justamente lo "exótico". Por esto sustituye las pirá-

mides con catedrales. No erige catedrales *para él,* al lado de las pirámides que servirían *para el indio.* Todos entran en la catedral, todos juntos, todos iguales. Y con esto se acaban las culturas indígenas, para bien o para mal, que esto ya es cuestión aparte.

El final era inevitable, de todos modos, aun cuando no hubiera llegado tan velozmente. Esto nos lo dicen los historiadores, y es comprensible: el fin de una cultura no lo puede precipitar nadie, si esta cultura no lleva ya sus propios gérmenes disolventes. Pero debe comprenderse asimismo la manera como el final se produjo. Esta manera, paradójica según hemos visto, creó justamente las bases de una forma de vida común para el indio y el español (bases que no hubieran existido si se hubiese mantenido el falso respeto de una diferenciación, y sin las cuales no sería posible hablar hoy de un *ethos* común a toda la familia hispánica). La precipitación del final impidió que subsistieran juntas, pero sin mezclarse, dos vidas diferenciadas: una sometida y la otra dominante, una moribunda y la otra activa, una pintoresca y la otra universal. La unidad se logró desde el primer momento. Si no hubiese habido entonces eso que la nostalgia sentimental puede hoy juzgar como violencia impositiva de una cultura sobre otra (y que los ingleses de entonces consideraban como imprudente muestra de liberalismo), la indígena hubiera subsistido, pero bien acotada en una *reservation;* privada de ese ímpetu interior que promueve la evolución renovadora (que promovió, en verdad, el movimiento de Independencia, y hoy mantiene la fuerza de la Revolución); degradada al nivel de lo folklórico; destinada cada vez más a ser un puro atractivo turístico.

Obsérvese bien al respecto que las naciones de Africa y del Asia que actualmente reclaman y obtienen su independencia política, desde la India hasta Ghana, se precipitan a adoptar todos los medios y recursos de civilización de las naciones "imperialistas", y abandonan espontáneamente sus propias tradiciones culturales; lamentan incluso que los dominantes las hubiesen mantenido, porque esto prolongaba en los dominados su incapacidad de autonomía. Estas naciones aspiran, claro está, con la renuncia a sus tradiciones locales, a situarse en el mismo nivel histórico que los demás, a suprimir los anacronismos o asincronismos que el régimen imperialista no había suprimido, o había incluso contribuido a perpetuar. Hispanoamérica, en cambio, gozó de una ventaja excepcional: efectuó la nivelación histórica desde el primer momento; sobre todo en el orden humano, pero también en los otros órdenes de la vida, pues en éstos (por ejemplo, el universitario) no había disparidad esencial, a fines del siglo XVIII, entre la situación de la Colonia y la situación de España. El atraso se produjo después, y fue relativo, es decir, comparativo: el siglo XIX, con el industrialismo, cambió muy rápidamente los estilos de vida en Europa y en la zona oriental de los Estados Unidos, mientras Hispanoamérica, ya independiente, permanecía notablemente estancada. Con esto se produjo ese desnivel al cual intenta poner remedio justamente el complejo proceso que llamamos Revolución.

Sería, pues, un error historiológico de magnitud muy grave interpretar esas parciales situaciones de atraso de tal manera que su causa tuviese que remontarse a la época anterior a la Independencia. Según este criterio, el impedimento del progreso seguiría siendo

externo, y no interno, y la posición en el mundo de Hispanoamérica sería equiparable a la del Africa o el Asia. Lo que pudiera tener de perturbador semejante dislate es que impide que tengamos conciencia clara de un privilegio histórico que nos honra a todos. En primer lugar, los países de Hispanoamérica, junto con los Estados Unidos, fueron los primeros "coloniales" que obtuvieron su libertad política. Cabría recordar que en los Estados Unidos esa libertad nacional no representó una equiparación humana de todos sus habitantes. En verdad, esta equiparación no se ha logrado todavía; en el siglo XIX, el nuevo Estado seguía considerando a los indios como extranjeros, y hasta firmaba con ellos tratados de guerra y de paz. Pero esto es incidental, aunque bien significativo de una diferencia de estilo en el gobierno de los hombres; lo importante es advertir que aquella delantera de un siglo y medio permite hoy a los hispanoamericanos, frente a los nuevos países que comienzan precariamente su vida autónoma, gozar de todos los beneficios que la madurez proporciona en las relaciones internacionales.

En segundo lugar, por lo que se refiere a los niveles básicos de cultura y a la posición del hombre entre los hombres, la delantera de Hispanoamérica ya no es de un siglo y medio, sino de cuatro siglos. Dicho de otra manera: muchas de las nuevas naciones buscan hoy, con su independencia política, el reconocimiento efectivo de la dignidad humana de sus habitantes; los cuales, por su raza y por su atraso, habían permanecido en situación peyorativa de tutela. No importa examinar ahora si, en algunos casos, esa autonomía es prematura, y si los nuevos dirigentes de esas masas de hombres no los tratan más tiránicamen-

te que sus antiguos tutelares. De cualquier manera, el hecho más significativo es el sentido fundamentalmente humano de tal independencia. Pues bien, es igualmente significativo —y honroso para todos, insistamos— que el movimiento de Independencia en Hispanoamérica hubiese sido exclusivamente político, y no necesitara complicarse con un sentimiento de reivindicación humana. La acción de España en América, su dominio político en ella, si así quiere decirse, no representó nunca una opresión del hombre sobre el hombre, fundada en una discriminación racial, sino al contrario. La unidad humana se logró efectivamente desde el siglo XVI. En verdad, ella fue el signo, la justificación moral y jurídica, el ideal mismo de la colonización.

Resulta claro entonces que una ideología que aspire a orientar filosóficamente la Revolución, o a sintonizar con ella por lo menos, incurre en un contrasentido si invoca para ello, como antecedente o fundamento, el elemento indígena, sea en su aspecto racial o en su aspecto cultural. Manifiestamente, la base no se encuentra ahí. ¿Cuál es la base entonces? No cabe duda de que hay en esta base un elemento indígena que es positivo y que debe precisarse. Desde luego, no es la raza, ni es la cultura. Diríamos que es el carácter, el genio nativo, unas ciertas modalidades de estilo vital. Todo esto anda mezclado con otros elementos igualmente básicos, que la ideología no puede pasar por alto. La idea del hombre no puede surgir del romántico entusiasmo que produzcan las revelaciones arqueológicas; un programa de acción no puede basarse sólo en el legítimo orgullo de una antigua tradición precolombina. Resultaría paradójico que fueran más "modernos" los ministros de obras públicas, de

economía o de relaciones exteriores que los filósofos. Las investigaciones arqueológicas que en ciertas zonas de Hispanoamérica —no en todas— van revelando los testimonios de un pasado indígena ilustre son, como labor científica, algo vivo y actual, algo activo en el presente. Pero no es activo, sino reactivo o reaccionario, considerar como vivo en el presente lo descubierto en tales investigaciones, y pretender que los demás formen de nuestro ser actual una imagen basada en lo que es justamente arqueológico.

La guía intelectual de unos pueblos en proceso de transformación no puede ser como un programa de oficina de turismo, en la cual se pone siempre de relieve lo arqueológico, lo pintoresco, lo folklórico, como un atractivo para los visitantes. Lo pintoresco es lo que le interesa al turista, en parte por un deseo humano de percibir la variedad, de "conocer tierras extrañas"; y en parte porque la contemplación, y hasta la sincera admiración de las peculiaridades folklóricas de otros países, son compatibles con una cierta condescendencia que apoya el sentimiento de la propia superioridad. Al turista no le importa ver fábricas modernas, o rascacielos, o seminarios y laboratorios de investigación, ni descubrir que la legislación social del país visitado es acaso tan avanzada o más que la del suyo. Lo insólito, en cambio, lo pintoresco, le proporcionan una ilusión de aventura que, si van unidos a un hospedaje pulquérrimo, lo compensan del gasto efectuado. Algo parecido le ocurre al intelectual que, sin necesidad de trasladarse, admira una exposición de joyas arqueológicas y de artes populares. Esto lo sabe bien la industria turística en todas partes del mundo, con un saber al que la ironía no quita cordialidad. Pero la ideología de la Revolución, la que aspira a

fundar el *ethos* común de un pueblo para el presente y el porvenir, no puede ser irónica. En realidad, no puede contraponer, por el sentido íntimo, los dichos con los propósitos. Si el propósito es el de recalcar bien que todos somos iguales por la condición humana, aunque no todos seamos igualmente ricos, cuanto contribuya a realzar facetas pintorescas de nuestra humanidad resulta un despropósito y es de mala educación, porque enseña a perpetuar aspectos de nuestra vida que la Revolución pretende y logra de hecho eliminar.

Algo análogo ocurrió en España con algunos miembros de la generación del 98. Había como una cierta propensión a no mirar la realidad frente a frente, y a decir: no somos inferiores o atrasados, somos distintos. Y entonces se elevaban a categoría de virtudes distintivas todas las peculiaridades típicas, aunque fueran signo o causa del atraso. El intelectual más que nadie, y en cualquier lugar y tiempo, tiene que evitar ese vago temor que sobreviene a veces de salir al aire libre de las relaciones internacionales en términos de igualdad, sin la cobija protectora de un ser "peculiar" que le exime de participar en la brega y proporciona sin esfuerzo el beneficio de una curiosidad indulgente de los demás. Este es el temor del presente, y el secreto afán de vivir sólo con la protección de un pasado sublimado, idealizado. Hay que preservar las tradiciones, pero sin estancarse en el pasado. Los programas de vida no se obtienen del museo.

Preguntemos de nuevo entonces: ¿cuál es la base auténtica? Por lo que se refiere a la idea del hombre —y esto es en efecto lo fundamental para la formación de un *ethos* común—, yo dijera que la base es esa unidad vital y cultural creada por los indios y los españoles *conjuntamente* desde el primer contacto, y con-

sagrada por la Independencia. Para unos y para otros comenzó ya entonces algo completamente nuevo, diferencial y *propio,* en el más severo significado de la palabra; algo que no depende de las vicisitudes políticas; algo que impide en verdad que un hispanoamericano pueda ser considerado extranjero en España. A esa comunidad del espíritu y de la sangre, del verbo encarnado (que fue, marquémoslo bien, para que lo entiendan igualmente los españoles, *revelada* por la Independencia, y no escindida por ella), la llamaríamos Hispanidad.

Me consta que la palabra levanta polvareda de ideas, y sobre todo de emociones; acaso porque no suele definirse con precisión, y con su vaguedad remueve más las pasiones que los pensamientos. Pero, después de meditar sosegadamente sobre el *ethos* común, y de vivir el problema durante largos años, reservando toda opinión que pudiera parecer precipitada o parcial, no se alcanza a descubrir cuál sea, si no es ése, el componente radical verdaderamente común, autóctono y diferencial de lo español y lo hispanoamericano. Se han eliminado todos los que exhibían cierta pretensión plausible a ser considerados como tales. Y algo tiene que quedar, porque el carácter propio de esa realidad está a la vista. Lo que falta es definirlo.

Tal vez esto no sea más que un punto de vista personal, contra el cual deberíamos prevenirnos, pues cada uno tiende a creer que es más amplio y variado el panorama que se divisa desde su particular punto de vista. Si esto fuera así, no habría razón para que el tema se debatiera con vehemencias emocionales. La discusión debiera ser muy apacible, y todas las opiniones debieran proponerse o sugerirse con igual cautela, porque cualquiera de ellas reproduciría, igual que

la discrepante, el campo que se divisa desde un ángulo de visión necesariamente angosto. Este perspectivismo, que es falso en ciencia, pudiera ser aquí verdadero. Pero sólo en parte. Es cierto que no puede uno sentirse aquí en terreno tan seguro y firme como el que nos sostiene en filosofía cuando hacemos un análisis fenomenológico, y que, por tanto, hay que exponer las ideas con cierta difidencia. Sin embargo, si estas ideas no fueron pensadas ligeramente, sino que proceden de una reflexión madura, prolongada, y de un examen cuidadoso de los hechos, su grado de verosimilitud puede ser muy considerable. Incluso, dadas estas condiciones, no disminuye su eficacia, aunque se trate de "cuestiones disputadas". No todo lo que no es ciencia es pura arbitrariedad.

Peor que la arbitrariedad sería aquí la falta de higiene intelectual, el descuido inveterado que permite la contaminación del pensamiento con residuos de pasiones turbias y de hostilidades no conceptuables, con nociones plebeyas recogidas del suelo callejero. No debiera encubrirse con el prestigio de palabras nobles y resonantes esa cosa fea que es el nacionalismo *chauviniste:* esa tendencia irracional, agresiva y recelosa que lleva a los hombres a ensalzar defectos y a denigrar cualidades, cuando los primeros son los del lugar y las otras son del lugar vecino. La ruindad de ese género de nacionalismo acaba por astreñir y resecar el alma hasta incapacitarla para gestar ella misma nada valiosamente original, de tan cerrada como queda para recibir los beneficios fecundos de obras ajenas. Pero lo más ruín es la falsedad de una actitud que pretende ser expresión genuina del patriotismo, del inocente y espontáneo amor de la tierra y del afán de servirla.

La mediocridad del servicio es lo que suele encubrir la hostilidad chillona del xenófobo.

Un alma de filósofo, o filosóficamente educada, ha de estimar y de apropiarse todas las virtudes y valores que pueda haber en el mundo, sin reparo de su procedencia; ha de percibir con lucidez todos los defectos, los vicios y las inconsistencias que se den en la patria. Pues la verdad y la virtud no tienen patria. Es bien fácil recordar estos lugares comunes, ante los cuales todos inclinamos la cabeza, convencidos de antemano. Pero también suele inclinarse la cabeza cuando se invoca el amor patrio para justificar las peores prevaricaciones, públicas o privadas. Lugar común o lugar insólito, la verdad es el imperativo que ha de actuar en la conciencia del filósofo, con la misma fuerza con que actúa en la del médico su juramento hipocrático.

Tal vez fuera conveniente que el ejercicio de la filosofía requiriese la previa ceremonia de una especie de juramento socrático, con el cual quedase formalizado públicamente el *ethos* de esta vocación. Pero tal juramento, para el filósofo que no es sofista, se repite internamente cada vez que es necesario comunicar un pensamiento. El compromiso de conciencia no ha de ser menos riguroso que si se hubiese contraído solemne y públicamente. Nadie admite que el médico, el sacerdote, el ingeniero, ejerzan sus profesiones faltando a los deberes éticos inherentes a sus vocaciones. El respeto que tales profesiones merecen no depende sólo de las respectivas competencias especializadas, sino de la confianza que inspira el solo hecho de tener delante a un hombre *moralmente* cualificado por sus capacidades específicas. Es deplorable que esta confianza no la inspire siempre, espontánea

y unánimemente, el ejercicio de la profesión filosófica. No hay motivo ninguno para creer que esta profesión no entraña deberes éticos tan rigurosos como los de otras vocaciones, y que, cuando se trata de ideas, cualquiera esté autorizado a decir cualquier cosa, simplemente porque la idea le cruzó la mente, o porque le sirve de desahogo. El deber de madurar los pensamientos; el deber de perfeccionar con el estudio la competencia técnica, la cual es el mejor detergente para limpiar las ideas de residuos personalistas; en suma, el deber de *decir* la verdad, de no callarla porque sea amarga, es para el filósofo tan sagrado como lo es el silencio para el confesor, el médico o el abogado.

Los grandes medios técnicos de difusión de ideas no están hoy al servicio directo de quienes, por vocación profesional, han de pensarlas con mayor cuidado. Esto explica y justifica que el filósofo se valga de la prensa para comunicarlas, si tiene ocasión o voluntad de hacerlo, y el tema lo permite. Pero este recurso entraña un peligro. El periódico se improvisa todos los días, pero el filósofo que colabora en él no puede, o no debiera, improvisar igualmente sus ideas, porque éstas no son del día, como las noticias, sino de siempre y para siempre. Diría mejor que no son las ideas las permanentes, pues nadie logra forjar pensamientos definitivos; lo permanente y lo definitivo es la responsabilidad con que se piensan las ideas. Los efectos públicos de la frivolidad nunca son frívolos. Cuando la responsabilidad es firme y operante, las ideas cumplen su misión, aunque susciten discrepancias intelectuales, porque su autoridad y su eficacia es entonces auténticamente moral. El *ethos* de un pueblo se forma con la presencia operante de esa autoridad filosófica responsable, y se corroe, por el contrario,

cuando la filosofía desciende al nivel de una propaganda nacionalista. Esta es la verdadera *trahison des clercs*; una traición que es más grave que las otras porque no recibe sanción, sino aplauso. Lo hemos visto en nuestros días: hemos visto, desde 1914, qué fácil resulta para un intelectual vender su alma por el precio de una popularidad infalible. Los honores y los beneficios se prodigan, cuando las situaciones son difíciles, a quien cultiva las bajas pasiones *chauvinistes* de la masa, no a quien canta las verdades, o las grita, o las susurra, o las llora. Y como hemos podido ver, además, las consecuencias funestas de esta degradación, creo que debemos prevenirnos e impedir que eso se produzca también o que prospere entre nosotros, en la comunidad hispánica, si hemos de mantener abiertas algunas de las posibilidades que la situación del mundo parece reservarnos específicamente.

Tratemos, pues, de definir o delimitar tan bien como podamos el significado de esa palabra Hispanidad. Lo que hemos dicho ya, en términos generales, cabe esperar que haya logrado esterilizarla un poco. Podríamos recalcar ahora que lo hispánico no es equivalente a lo español. No es un eufemismo con que lo español haya de hacerse más aceptable para los hispanoamericanos. Me adelanto a reconocer que esto será difícil que se entienda en España; pero acaso tampoco será fácil que se entienda en Hispanoamérica. Aunque todos los recelos provienen de esa identificación entre la condición de *hispanidad* y la de *españolidad*, estamos tan habituados a ellos que nos resultan más llevaderas las confusiones que las aclaraciones: éstas no siempre se llevan en la mente con despejo. En todo caso, una vez que se ha afirmado que España no se identifica con la Hispanidad, sino que es sólo una

parte de ella, debe añadirse que Hispanoamérica no es tampoco, en conjunto, sino una parte de esa misma Hispanidad. Pero al hablar de partes parece que estamos adicionando mentalmente los componentes de una totalidad, los cuales estarían dispersos, separados unos de otros por los mares. No se trata de una suma, sino de un fundamento. No se trata de formar un todo con componentes distintos, sino de advertir que el todo es unitario porque las modalidades distintas poseen un elemento o cualidad común.

La Hispanidad es ese elemento común. No es el carácter de lo distintivamente español, que haya dejado su huella indeleble en América. Cuando unos y otros lo creen así, los hispanos de España y los hispanos de América, es comprensible que estos últimos rechacen la condición de Hispanidad si piensan en la autenticidad de su ser. Porque su ser es auténtico y distinto, y no puede asimilarse al ser español. Hay una forma o especie española de la Hispanidad, y hay otra especie o forma americana. Siendo como son dos especies del mismo género, ningún individuo que pertenezca a cualquiera de las dos podrá conocer y poseer íntegramente su propio ser si no conoce y posee también esa mitad de sí mismo representada por la otra especie. Rechazar la hispanidad equivale, para el hispanoamericano, a perder algo de su propia identidad por causa de un mero equívoco verbal. Correspondientemente, el español que cree de manera implícita que le basta serlo para tener suficiencia vital, para poseer condición de hispanidad, vive ignorando que existe otra parte de su mismo ser: la que completa el ser general, genérico o generador.

Esta ignorancia es difusa. Algunos españoles parece que hubieran contraído, con lo que ellos llamarían

la "pérdida del Imperio", precisamente ese rasgo de la mentalidad imperialista que es la indiferencia íntima por el ser del pueblo "colonizado". Esto ya comienza a remediarse, en parte, porque mejora la disposición, no en cuanto a cordialidad, sino en cuanto a lucidez; y en buena parte también por la fuerza misma de las cosas, porque se está revelando que en algunos aspectos de la vida ciertos sectores de Hispanoamérica van tomando la delantera. Pero falta todavía mucho camino que andar para que el español medio avizore las consecuencias de esta verdad: que España no es un todo suficiente, solitario, sino un componente solidario, y organice su entendimiento y su vida a base de esta percepción. Ya es cosa compleja eso de ser español, porque no basta ser simplemente castellano, por ejemplo, para ser íntegra, auténtica y distintivamente español: hay que ser más, hay que absorber más sustancias nacionales para esa plenitud. Encima de esto, hay que absorber y asimilar nada menos que a toda la América de Hispanidad (lo mismo cabría decir de los portugueses), con sus variedades muy señaladas también, para existir como español entero, es decir, con la condición de Hispanidad que remata la simple *españolidad*. (Por esto pienso que no debiéramos hablar sin reservas de "las Españas", por generosa que sea la intención que contiene esta fórmula. No hay una España en España y otra España, además, en América. Si hay una España en América, es inevitable que haya una América en España: no puede uno tener medio ser albergado en otro sitio sin albergar, uno mismo, la mitad del ser ajeno que es el de ese otro lugar.)

Muchas diversidades, pues. Pero no hay que lamentarse por ellas. Pienso que son más bien estimu-

lantes vitalmente. Por lo demás, es ventaja de una sapiencia muy antigua la convicción de que una comunidad es la unidad de lo diverso, y de que toda armonía —en música como en política— implica la pluralidad. La unificación de los tonos es la monotonía.

Del lado americano, como hemos entrevisto, la animadversión hacia la idea de la Hispanidad se explicaría porque la palabra evoca en muchas mentes una especie de predominancia, más o menos cortésmente recordada, del elemento español en la composición de la realidad hispanoamericana. El amor propio nacional siempre desvela el amor propio ajeno, y si el primero fue inoportuno o desmedido, desmedida es también la inevitable réplica. Así, en tanto que aquella predominancia se discute, de igual modo se tiende a elaborar una idea de América de cuyas esencias quede lo español tan eliminado como quedó, políticamente, con la Independencia. Hispanoamérica sería entonces también una unidad suficiente, independiente de toda otra comunidad, no sólo en el orden político, sino en el orden espiritual. Este rescate celoso de la propia personalidad sería legítimo y benéfico si existiera de hecho una extranjería espiritual entre lo español y lo hispanoamericano. También es explicable como actitud reactiva contra quienes, al afirmar la comunidad, quisieran acentuar la ventaja de un elemento sobre el otro. En este último caso, tal vez el equívoco se desvanece si se recalca bien que no hay ni puede haber dependencia, sino interdependencia. Desde luego, en nuestros días, no hay comunidad ninguna que sea independiente en este sentido, por vieja que sea su historia y por alto que sea el nivel de su originalidad vital. Ni España misma, siendo como es una de las

más antiguas comunidades del mundo occidental, puede considerarse independiente de América. La Independencia de ésta creó justamente la dependencia de España, al producirse la distinción política entre una y otra, y con ella la interdependencia.

Pero además, si se aceptara como viable el proyecto vital de una Hispanoamérica definible en sí misma y por sí misma, ¿cuáles serían los rasgos o caracteres distintivos de la definición? ¿No es ésta precisamente la búsqueda que hemos estado efectuando a lo largo de nuestras disquisiciones? Lo que a su término hemos encontrado ha sido la Hispanidad. Malos servidores de ella serían, por consiguiente, quienes la interpretaran como programa de una renovación o continuidad de la presencia de España en América. No hay *continuidad* de la presencia porque empezó por no haber presencia. Sólo hay presencia de alguien en algún lugar cuando ése se encuentra fuera de lugar. Si, en tiempos de la Colonia, Hispanoamérica era efectivamente España, ésta no podía estar presente ante sí misma, ni puede ahora, como extranjera políticamente, *perpetuar* ahí su presencia. Y si en esos tiempos de la Colonia eran tan españoles los de América como los de la metrópoli, no puede decirse que unos estuvieran presentes ante los otros. Todos estaban en casa.

Tal vez esto se entienda mejor diciendo que, actualmente, la acción *hispánica* en América es la que llevan a cabo, no los españoles que en ella viven, sino los mismos hispanoamericanos. No hay acción de presencia de un país en otro sino cuando el primero domina al otro, o aspira a entrometerse. Pero, justamente, en el mundo hispánico no puede haber intromisiones. No las puede haber en derecho, por razón de la soberanía, ni las puede haber de hecho, pues serían po-

líticamente inconcebibles. Pero tampoco las puede haber en el orden espiritual, porque los hispanos son todos unos: hagan lo que hagan, contribuyen siempre al hacer común, aunque no lo crean.

Pero es mejor que lo crean. Será más fecunda la labor si es consciente de sus motivaciones radicales y de sus fines; concretamente: si cada español de España es capaz de exhibir como propias las obras de un hispanoamericano, como si se hubieran producido en España misma, y si cada hispanoamericano es capaz, de verdad, de apropiarse igualmente y de exhibir ante los extraños, como parte de la riqueza común, las obras de un español, aunque éste viva del otro lado del mar. En un lado y en otro esta conciencia seguirá enturbiada, y los planes de trabajo común serán precarios, mientras no se difunda la convicción de que la Hispanidad no es otra cosa que el carácter común y distintivo de los hispanoamericanos *y* los españoles, aquello que constituye la unidad solidaria de unos y otros. En definitiva, y a pesar de sus complejidades, la Hispanidad se reduce a una variante particular de la unidad latina, de la cual, por su historia y por su porvenir, pueden decirse todavía cosas bastantes favorables.

ERNESTO MAYZ VALLENILLA
(n. 1925)

MAYZ *Vallenilla nace en Maracaibo, Estado Zulia, en Venezuela. Cursa sus estudios universitarios en la Universidad Central de Venezuela, donde adquiere la licenciatura en Filosofía y Letras en 1950 y el doctorado en 1954. Parte de sus estudios los lleva a cabo en el extranjero, en las universidades de Göttingen y Freiburg (1950-52). En 1960 vuelve a Alemania, esta vez a Munchen, donde continúa estudios especializados. Además de ocupar diversos cargos de profesor en varias instituciones universitarias venezolanas, ha sido Secretario del Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela (1953-57), Director de la Escuela de Filosofía de la misma Universidad (1958-62) y Rector de la Universidad Simón Bolívar (1969-79). Sus actividades en el plano internacional han sido muchas. Ha enseñado y dictado conferencias en la Argentina, México, Puerto Rico, Chile y Alemania, entre otros países. En 1977 fue elegido Presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía. En Venezuela es Presidente de la Comisión Editorial de la* Revista Venezolana de Filosofía, *y en Estados Unidos es miembro del Consejo de Redacción de la revista* Man and World.

Mayz Vallenilla es el más destacado exponente de la fenomenología en Venezuela y una de las figuras filosóficas más importantes de la América Latina. Entre sus obras figuran La idea de estructura psíquica en Dilthey *(1949),* Síntomas de crisis en la ciencia con-

temporánea *(1953)*, El problema de América *(1959)*, Ontología del conocimiento *(1960)*, El problema de la nada en Kant *(1965)*, Del hombre y su alienación *(1966)*, Hacia un nuevo humanismo *(1970)*, La pregunta por el hombre *(1974)*, *y* Hombre y naturaleza *(1975)*. *Recientemente ha escrito con amplitud sobre problemas de la educación.*

El enfoque y solución que Mayz Vallenilla da al problema que nos concierne en esta antología es uno de los más originales que se han producido en la América Latina hasta la fecha. Su planteo, que parte de una perspectiva fenomenológica, intenta descubrir la característica fundamental de la filosofía latinoamericana. Esta característica se basa históricamente en la "expectativa" del hombre americano por "llegar a ser" que constituye su temple fundamental. La dicha expectativa puede satisfacerse a través de una filosofía original. Pero no original porque rechace su historia anterior, sino precisamente porque, basada en "el patrimonio del tesoro filosófico acumulado por el hombre", sea originaria, o sea, "una forma diversa de comprender el Ser".

EL PROBLEMA DE AMERICA*

INTRODUCCION

POR TODAS PARTES se oye repetidamente expresar el deseo de crear una cultura americana que acuse rasgos de originalidad. En este programa se postula casi siempre que la cultura de América debe ser autóctona. Que debe buscarse *lo original* americano. Que debe desecharse todo patrón, modelo o paradigma que pueda velar, ocultar o desvirtuar *lo originario*. En esto se encerraría la manifestación absolutamente singular de un nuevo espíritu dentro de la Historia Universal. El afán por alcanzar autoctonía nos está diciendo desde ahora que nuestra América —Latinoamérica— lucha por conseguir un puesto dentro de la Historia Universal.

Pero aun antes de responder si esto es posible a la altura de nuestro propio tiempo, si es tarea verificable o realizable mediante los recursos de que disponemos, a todo meditador que no se engañe y examine el fenómeno en lo que tiene de existencial y propio, no puede ocultársele una cosa: que semejante búsqueda y proyecto de crear una cultura *original* nace de fuentes y raíces muy recónditas que es preciso analizar para explicarse su razón de ser y sus auténticas posibilidades de realización.

* *El problema de América,* Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1969, 2da. ed., pp. 55-59, 62-79, 87-93, 103-112.

¿A qué se debe, en efecto, que el americano de hoy clame tanto por la *originalidad* como desiderátum absoluto e indispensable de todo afán cultural genuino y absolutamente auténtico? ¿De qué raíz se nutre ese deseo de hacer una obra que sea tan peculiar, propia y personal, que al mismo tiempo pueda erigirse como definición y signo elocuente de una vida y de un modo de existir perfectamente individualizado dentro de la Historia Universal? No aventuraremos por lo pronto una respuesta absoluta a esa pregunta.

Mas ya es posible vislumbrar que el afán de *originalidad* —en cuanto preocupación histórica— viene condicionado al propio tiempo por una visión, o quizás una vivencia, de la propia Historia Universal. ¿Cómo se siente el americano de hoy dentro del concierto de la Historia Universal? El hecho mismo de que se ensaye una búsqueda tan apasionada por la *originalidad* del gesto y de la obra, ¿no nos está diciendo que ello traiciona una profunda *insatisfacción* —y aún más radicalmente dicho—, *una radical inseguridad* ante la historia? ¿Qué otra explicación cabe dar a un fenómeno como el apuntado si no es la de que se busca la *originalidad* (y hasta la *originariedad)* porque no se tiene? Para intentar conseguir algo, ¿no debe el hombre comenzar por sentirse menesteroso de ello? ¿No nos está diciendo, acaso, esa desesperada búsqueda de la *originalidad* en el hombre americano, que éste ha comenzado por sentirse como un ser *indefinido* dentro de la Historia Universal y busca afanosamente asegurarse de aquello que considera un requisito indispensable para *empezar a ser?* ¿Y por qué ese afán de *empezar a ser* distinto y radicalmente *nuevo* frente a los demás? ¿Por qué ese temor de ser confundido con otros, que lo impulsa tan ardiente-

mente a la búsqueda de su modo de ser *original* y *originario?*

Sin aventurar una respuesta categórica a semejantes interrogaciones, bien podríamos decir que ese síntoma de fragilidad y precariedad histórica, de inconsistencia e indefinición, de no sentirse aún plenamente realizado —de *no-ser-todavía*—, parece encontrarse plenamente reflejado en el afán que embarga hoy al hombre americano y que traslucen sus quehaceres culturales.

Pero la meditación no puede detenerse aquí. Pues es necesario y urgente preguntarse si un síntoma como el que revelamos tiene su razón de ser auténtica —casi su justificación— o si, por el contrario, brota de una falta de claridad en la manera misma de plantearse el hombre americano la posibilidad de realizar un quehacer cultural *original*. Si fuera esto último, el afán por la originalidad, antes que rasgo de valor positivo, revelaría una maligna fuente y un signo incluso negativo: una falta de fuerza y potencia en nuestro espíritu para comprender nuestro propio destino. En tal caso, la búsqueda y el afán de originariedad sería lo menos original del mundo. Ello traicionaría un grave complejo de inferioridad histórica. ¿No mueve, acaso, semejante complejo de inferioridad histórica, a muchos de los planteamientos "indigenistas" que se ensayan hoy dentro del quehacer cultural americano? ¿Cómo diferenciar de semejantes tendencias negativas aquellas en que el afán de originalidad es auténtica manifestación de un espíritu positivo y fruto del encuentro de nuestro modo de ser históricos?

Nuestra opinión en tal sentido se inclinaría a creer que, si partimos del *supuesto* de que nos falta originalidad en nuestro modo de ser, y que para alcan-

zarla debemos incardinar un pretérito (que no es el nuestro) a nuestra historia —o ser de otra manera a como hasta ahora hemos sido—, lo que ganaríamos sería algo perfectamente negativo. Antes que una base positiva y firme, aquel comienzo representaría un terreno movedizo, lleno de antecedentes incontrolables y hasta absurdos, que en lugar de favorecer un auténtico y radical punto de partida, atentaría incluso en contra de la posibilidad de una genuina autonomía en la creación cultural. Partiendo de semejantes bases llegaríamos siempre a una situación que nos impediría movernos libremente y alcanzar a ser verdaderamente *originales*. En otras palabras, estaríamos embargados por un complejo de inferioridad histórica que no nos dejaría movernos libre y espontáneamente en la búsqueda de nuestro propio ser, porque nos ocultaría nuestra radical *originariedad*.

La originalidad de nuestras creaciones no la alcanzaremos desvirtuando nuestro modo de ser actuales —yendo de alguna manera en contra de nuestra propia historia de criollos—, o proyectando ser de una manera radicalmente nueva o novedosa. Esto no pasaría de ser un programa *a priori*, intelectual o teórico, pero en forma alguna un genuino quehacer cultural que nazca preñado de fuerzas verdaderamente originales y libérrimas. El único recurso que queda para ser *originales* y *originarios* en las creaciones es entregarnos a vivir lo más auténticamente posible nuestro propio modo de ser... hombres en un Nuevo Mundo.

Esto quiere decir que no debemos partir de la falsa base de creernos —desde ahora— faltos de *originalidad* o carentes de *originariedad histórica*. Es decir, truncos en nuestro ser, simples imitadores de otros, o herederos de un pasado (indígena u occidental) que

no nos pertenece como verdadera *tradición*. Al contrario, debemos afirmarnos en la creencia de que, haciendo lo que hagamos, y siendo fieles a la altura de nuestro propio *tempo histórico,* si lo hacemos con radicalidad y no nos traicionamos, puede ser que —sin proponérnoslo y sin siquiera saberlo— estemos alcanzando la *originariedad* de nuestro propio ser hombres del Nuevo Mundo, y con ello, también, un estilo *original* de ser históricos dentro de la Historia Universal.

¿En qué consiste este *ser americanos*? Plantearse así la pregunta es una cuestión a la que falta todo sentido y autenticidad. El ser del latinoamericano no puede revelarse súbitamente, ni por obra de un discurso intelectual preparado *a priori.* Como ser histórico que es, él necesita irse revelando pacientemente en el tiempo y en la historia...

El camino diseñado para la hermenéutica existencial del ser americanos —hombres del Nuevo Mundo— debe ser, entonces, iluminar aquella comprensión preontológica del mundo en que vivimos y en el que somos *seres-en-el-mundo.* Pero esto se opone a todo falso planteamiento que intente buscar una *originalidad* como algo de que todavía carecemos. Pues semejante planteamiento parte de la falsa base de suponer una carencia de aquella comprensión. O —lo que es más fatal todavía— de concebir la tarea cultural de la búsqueda de la *originariedad* como obra de un sujeto a quien falta su *mundo* y la inherente comprensión preontológica de su *ser-en-el-mundo.* De ello, como una grave consecuencia, resulta ese afán de ser "originales" por la "originalidad" misma. Partiendo de concebir a un sujeto que carece de mundo, o que no está seguro del suyo, hay por tanto que "asegurarse" previamente la

existencia de éste haciéndolo incluso aparecer como "original".

He aquí que estamos frente al pecado original de América: la radical *inseguridad* y *desconfianza* de aquellos que pretenden buscarla, pero que no sienten ni tienen comprensión para su *posesión originaria.*

¿Cómo superar semejante desconfianza e inseguridad? Sólo un camino queda. No el de la ciega fe o la creencia en un Nuevo Mundo que ya —por obra de una providencia o de un azar histórico— nos esté dado como una *realidad "nueva";* no tampoco el de mostrar *a priori,* intelectual o teoréticamente, la "originalidad" del Nuevo Mundo; sino plantear el problema desde la base enunciada. Como americanos que somos, nuestro "ser" tiene ya, en cada caso, una comprensión originaria de América en la que se halla implícito el sentido de ser *nuevo —original—* de este *Nuevo Mundo.* Dejar que el sentido del ser original de América venga a la luz mediante la analítica existenciaria de nuestra preontológica comprensión de *seres-en-un-nuevo-mundo* . . . he aquí el camino a recorrer a lo largo del tiempo y de la historia: la historia original de América.

¿Pero no nos está diciendo ya esto que el primer paso a dar debe ser justamente aclarar qué es *lo nuevo —*el *novum—* de nuestro *ser-en-el-mundo?* ¿En qué radica semejante *novedad*? ¿Cómo entenderla? ¿Desde dónde?

EL NUEVO MUNDO

Que América haya sido llamada el *Nuevo Mundo* es un hecho que parece responder a razones más com-

plejas y profundas que las simplemente metafóricas. Más que una metáfora, o que una afortunada coincidencia del cognomento con lo designado, tras del *Nuevo Mundo* se adivina y se revela un sustrato de realidad verdaderamente *original,* un horizonte caracterizado por lo *novedoso* o *nuevo* de la perspectiva histórica, en síntesis, un *mundo* realmente originario, valga decir, *autóctono.*

¿Pero en qué consiste *lo nuevo* —es decir, *lo original*— con que aparece revestido el *mundo americano?* ¿En qué radica la *originalidad* de su sustrato autóctono?

Fácil nos es mostrar que lo nuevo o novedoso del mundo americano no puede consistir en "lo nuevo" de sus entes intramundanos (cosas, paisajes, frutos, etc.), ya que con todo lo que éstos puedan tener de peculiar, bastaría con que ellos se trasplantasen a otras regiones, o que las culturas de otras regiones dominasen y transformasen el área del territorio americano, para que cesase automáticamente la "novedad" y "originalidad" de éste. Pero, en rigor, ha sucedido todo lo contrario. Mientras América se hace más universal, extendiendo sus cosas autóctonas más y más por otros *mundos,* o, a la inversa, mientras éstos invaden con su influencia el territorio americano, imponiendo la participación de América en la cultura universal, más radical y definitiva parece, sin embargo, la presencia del *novum* encarnado por el Nuevo Mundo y la existencia de su *originariedad.*

Lo perentorio del afán con que hoy se plantea en las conciencias la tarea de descifrar la existencia de ese *novum,* es prueba y testimonio fehaciente de que la *originariedad* de América desborda los estrechos límites de un hecho meramente fortuito, accidental o pasajero,

para convertirse en nervio y en motor de una profunda *concepción del mundo* que lucha por reconocerse, por revelarse y expresarse. Es —para decirlo en palabras técnicas— un dato de características ontológicas que resiste toda enajenación óntica externa. Más que un accidente histórico, ancilar y secundario, que bien podría transformarse u olvidarse sin mayores consecuencias, el sentir que su *mundo* constituye realmente algo *originario* es como una "voz" que parece resonar insistentemente en lo más profundo de la conciencia cultural del hombre americano. Descifrar y revelar en qué consiste ello, dónde radica, qué *signo* y *sino* impone dentro de su concepción del mundo, se ha trocado para él en un imperativo de conciencia: en un deber histórico. Sin saber en qué se basa *lo nuevo* de su *mundo,* dónde se funda su *originariedad,* y, en síntesis, qué rasgos ontológicos definen el ser histórico del americano, este hombre no se siente vivir en plenitud y con autenticidad verdaderamente radical. Tal es lo que experimenta hoy en su conducta y lo que define profundamente ese estado de conciencia en que parece debatirse. ¿Conciencia desgarrada? ¿Conciencia desesperada o insatisfecha de sí misma? ¿Conciencia atormentada y confusa de mestizo o de criollo? No. Es clara y rigurosa conciencia —incluso ya "metódica"— que en trance de autorrevelación se busca a sí misma en la aventura de comprender lo *nuevo* de su *mundo* y el mensaje de su *originariedad.*

Buceando en lo profundo de semejante búsqueda, algunos hemos llegado a convencernos de que *lo nuevo* u *original* del *mundo americano* —aquello en que destella su *originalidad*—, antes que responder a una peculiaridad de los entes intramundanos que componen el contorno de su paisaje externo, debe radicar en un

temple de conciencia del habitante o morador del Nuevo Mundo, gracias al cual —actuando a la manera de un revelador existenciario— el mundo *aparece* como *nuevo.*

Es la *existencia del hombre* —y no el *mundo* como *factum brutum*— la instancia constituyente de la *originariedad* de América. Pero... ¿cuál es entonces semejante acto o temple existenciario que así determina la apariencia del mundo americano? Sin duda que se trata de un cierto haz estructural de actos prospectivos —donde quizá el temple de una *expectativa* sea lo más fundamental—, pues sólo desde semejante temple, y gracias a las características ontológicas existenciarias que le son inherentes, es posible que el *mundo* aparezca como un *Nuevo Mundo* y con las características ónticas que acompañan a este *factum.*

Es por esto un craso error de perspectiva creer que la tierra americana —con o sin el *"descubrimiento"*— constituía un "Nuevo Mundo" para el hombre. América es, como *factum brutum,* como emergencia continental de un territorio, un hecho tan viejo o tan nuevo como puede ser la existencia fáctica de cualquier otro continente o trozo del planeta en que habitamos. Aun el mismo "descubrimiento", como sólo hecho físico o histórico-cronológico, no reporta ningún efecto para la *originariedad* de América. Sólo en tanto que el "descubrimiento" físico se fue convirtiendo en *descubrimiento de conciencia,* y sólo en tanto que en esta conciencia se fue implantando e imponiendo el temple de una expectación ante lo Advenidero, el *factum brutum* de la presencia americana fue adquiriendo los caracteres que acompañan a la *originariedad* con que emerge hoy en todas las conciencias de los latinoamericanos... y quizás sólo de ellos. Semejante *originariedad* no se la in-

ventó el Descubridor para su provecho personal o como fruto de una *sorpresa* ante lo nuevo sino que, al contrario, brotó de la más entrañable *familiaridad* del morador con su mundo en torno. La *expectativa,* pues, no fue motivada en la *sorpresa,* sino que, incluso la *sorpresa* de hallarse viviendo dentro de un *Nuevo Mundo* fue el maduro fruto de la familiar y habitual *expectación* con que el habitante comenzó a vivir y a tratarse cabe su mundo en torno. Sólo después de un largo y demorado familiarizarse y habituarse cabe su mundo en torno, a través del temple de una reiterada y constante *expectativa* frente a lo Advenidero, al morador americano le sobrevino la sospecha de su *originariedad.* Por eso el esquema histórico debe modificarse frente a la interpretación de un hecho que, más que un suceso casual y contingente, representa un dato de capital importancia para comprender la concepción del mundo que resplandece en la conciencia del hombre americano.

Pero al hacer de semejante temple prospectivo la condición de posibilidad básica que diseña nuestra existencia histórica como *seres-en-un-nuevo-mundo,* se impone entonces una radical pregunta que debemos contestar sin ambigüedades ni falacias. En efecto, ¿es que por vivir de *expectativa... no somos todavía*? ¿O será, al contrario, que ya somos... y nuestro ser más íntimo consiste en un esencial y reiterado *no-ser-siempre-todavía?*

Mas, sea cual fuere la alternativa preferida, debemos enseguida plantear otra cuestión: ¿Describe exactamente a semejante *expectativa* ese *"no-ser-siempre-todavía"?* ¿Puede concebirse a éste como un simple y mero *"no-ser"* físico o histórico por acusarse en él un rasgo de ausencia o privación? ¿O, al contrario,

habría que ensayar alguna fórmula, un tanto más precisa y rigurosa, que definiera positivamente nuestro propio ser de hombres *expectantes?* ¿Expectantes de qué? ¿Y por qué esto?

Para contestar debidamente esas cuestiones, no hay otro camino que un acotamiento esencial —fenomenológico, si se quiere— de lo que son los temples prospectivos como ingredientes propiamente existenciales. Pues sólo en tanto se los describa exactamente en sus rasgos ontológicos, será posible saber si las fórmulas que hemos ensayado se ajustan a su realidad. Para verificar una tarea semejante debe ser puesta de relieve la estructura general de semejantes actos, haciendo ver su juego existencial en la conciencia histórica, valga decir, en relación a los éxtasis del tiempo que adviene y que transcurre.

Mediante estos análisis nos adueñaremos progresivamente de sus rasgos e iremos perfilando nuestro propio ser de americanos.

LA EXPECTATIVA COMO TEMPLE FUNDAMENTAL DEL HOMBRE AMERICANO

Junto a otro grupo de actos o temples prospectivos —entre los cuales merece la pena que se destaquen la *sospecha* y la *esperanza,* la *curiosidad* y el *presentimiento*—, y formando, por así decirlo, un contexto o estructura con aquellos otros ingredientes, la *expectativa* constituye la base fundamental y general de los llamados "actos *emocionalmente prospectivos*".

Lo peculiar de ella —y en general de todos esos temples que se encuentran formando una auténtica amalgama de vivencias— es que, por su especial índole anticipativa, trascienden la vinculación que tiene la conciencia con el Presente, realizando una suerte de *prevención* o *previsión (Vorgreifen)* de lo Porvenir. Y esto a pesar de ser —en cuanto *actos*— presentes y actuales en la misma conciencia.

Semejante *prevención* no consiste en que el hombre pueda vivir por adelantado en lo que todavía no se le ha hecho presente —tal sería un absurdo contrasentido—, sino en que, mediante su conciencia, por ser ésta extáticamente ex-sistente en el acontecer del *tiempo,* puede extasiar lo Porvenir en su Presente gracias a una *pre-visión.* Fenómeno semejante es el que se halla en cualquiera de los temples mencionados y por esto se los llama "prospectivos". Lo que se expecta en ellos no es el correlato de una *visión* enmarcada en lo puramente *actual* de un Presente, sino que *lo presente* es, más bien, *lo por-venir* o *ad-venidero.*

Pero al haber puesto de relieve lo anterior se nos revela, al mismo tiempo, que debemos modificar sustancialmente la noción común de *lo presente* para lograr satisfacer las necesidades del análisis. En efecto, no por capricho, sino por un requerimiento que brota desde las cosas mismas, debemos convencernos de que *lo presente* no puede ser sólo lo meramente *actual* —valga decir, lo que tiene una *presencia actual*—, sino que, dentro del Presente, existen *presencias* con características diversas a las de la *presencia-actual.* En efecto, dentro del Presente, en general, podemos distinguir y separar tres *presencias* perfectamente heterogéneas entre sí, a saber: 1º) Una *presencia* de lo *pasado* (Pasado-Presente); 2º) Una *presencia* de lo *ac-*

tual (Presente-actual); 3º) Una *presencia* de lo *advenidero* (Presente del Futuro).

Justamente de esta última, por ser *presente,* decimos que existe *actualmente* en la conciencia como un acto suyo; mas, por ser *presencia de lo advenidero,* decimos que su correlato no es algo meramente *actual.* Mas, al propio tiempo, semejantes distinciones nos obligan a caer en la cuenta de que el "ser" del hombre —su *existencia*— no puede ser condenado al estrecho ámbito de un existir en *lo presente.* Lo que se dice *"yo soy"* no es simplemente un existir enmarcado y absorbido por un *ahora* meramente *actual,* sino que dentro del propio *ahora* —del *presente de la existencia*— debe concebirse ésta como existiendo en un *presente del Pasado* (de lo que he sido, de mi historia) y de un *presente de lo advenidero.*

En semejante *presente de lo advenidero* no puedo ser ni vivir como "vivo y existo" en mi *presente-actual* (y en ninguna forma, como hemos dicho, puedo "vivir" en él), sino que, antes de ser-actual, estoy *presiendo,* vale decir, me noto, siento, o aparezco en mi conciencia como un *no-ser-siempre-todavía* que, de alguna manera, está siendo positivamente porque *existe* y puede dar testimonio de su *cogito.*

Esto es lo que constituye esencialmente el *temple general* de estos actos prospectivos. *Vivir* en prospección —en prevención o previsión del Advenir— quiere decir existir en esta forma de *pre-ser-presente.* En ella, antes de ocuparme con *lo actual,* me preocupo y me anticipo hacia el Porvenir en la actitud de una *prevención.* Así como en el mero vivir en *lo presente* soy afectado por *lo actual,* en la *prevención* soy *preafectado* por lo que se acerca o adviene justamente como *por-venir.*

Es por ello que, entre todos estos actos prospectivos —y constituyendo, por así decirlo, su fundamento general—, la *expectativa* juega un papel extraordinario. Desde ella se originan, introduciendo, sin embargo, sus propias variaciones y matices, los demás temples anticipativos. Todos son, en el fondo, *expectativa,* pero poseen a la vez su peculiar sentido, gracias a las características individualizadas de sus respectivos ingredientes *ónticos.* En tal forma, y sin alterar las cosas, podemos hablar de una *expectativa-esperanzada* (cuando es la *esperanza* el ingrediente adjetival que matiza el temple general), o de una *expectativa* del *presentimiento,* etc., etc., manifestándose con ello el fenómeno general que se ha puesto de relieve.

Mas, si la *expectativa* juega papel o función tan importante, ¿no es justo, entonces, que destaquemos sus rasgos específicos —y su más peculiar significado— antes de avanzar en otras cosas? Efectivamente. ¿Cuáles son, pues, esos rasgos que distinguen a la *expectativa* en cuanto tal?

Si analizamos a fondo un temple de conciencia donde ella esté presente, lo primero que encontramos es que la *expectativa* surge o se origina ante la llegada de algo que se acerca o adviene inexorablemente y que la *prevención* detecta anticipadamente saliendo hacia el encuentro de lo *porvenir.* En tal sentido puede decirse que la *expectativa* cuenta con la aparición o advenimiento de algo determinado. Esto "determinado", sin embargo, viene dado solamente por una suerte de "determinación" realizada en base de meras características formales (siendo éstas las notas de "acercante" y "adviniente"; así como el rasgo de "inexorabilidad", con que se encuentra revestido el algo que en esta forma ad-viene) y mediante las cuales la *pre-*

vención descubre o detecta aquello que se aproxima desde *lo porvenir* hacia el Presente suscitando *expectación.*

Sin embargo, a pesar de quedar así "determinado", lo que la *prevención* no puede prevenir, y aun menos conocer detenidamente, es cuáles serán las características concretas con que se presentará lo que se acerca o aproxima. En relación al contenido de semejante advenimiento, a las determinaciones que revestirá cuando llegue o se aproxime hacia el Presente, o, en síntesis, en todo cuanto respecta a lo que llegará a ser cuando traspase los umbrales de la *presencia-futura* para asumir su condición de *presencia-presente,* reina la más radical y absoluta incertidumbre. Por consiguiente, la *expectativa* es un acto esencialmente susceptible de ser presa del engaño. Al hallarse sometida a la eventualidad más absoluta en relación al contenido de lo que se acerca y adviene, esto puede resultar lo que realmente expectaba, o, al contrario, asumir un contenido por completo diferente. La *expectación* sucumbe ante el engaño.

No obstante, si seguimos analizando los caracteres de este temple, podemos constatar que, desde el momento en que hemos afirmado que la *expectativa* no puede contar con las características que presentará aquello que se acerca, se debe admitir al propio tiempo que ella, en cierta forma, cuenta ya con esta esencial susceptibilidad de ser engañada. De tal suerte, no siempre la *expectativa* sucumbe necesariamente ante el engaño. Es más: gracias a su peculiar "conciencia", la *expectativa* es capaz de hacer frente y desvanecer los extravíos a que se encuentra expuesta. ¿Es esto una simple paradoja? En absoluto. Justamente en semejante contradicción interna estriba lo más decisivo del

temple comentado. Es de su tensión interna —de la íntima pugna que se suscita entre el saber y el no-saber acerca de lo que adviene y se aproxima, del expectarlo *"determinado"* en la inexorabilidad de su llegada e *"indeterminado"* en relación a lo que será— de donde nace la fuerza dinámica de semejante temple y el motor de su potencia existencial.

Por otra parte, en ella —contrariamente a lo que acontece en los restantes temples— la situación total que hemos descrito no se altera ni transforma disolviendo su tensión. Al propio tiempo que se afirma con desnudo realismo en su expectación frente a lo advenidero absolutamente eventual o azaroso, es incapaz de sucumbir a la ilusión o fantasía introduciendo en la realidad elementos irreales que permitan dominarla falsamente creyendo *conocer, sospechar,* o incluso *presentir,* su contenido material. Asimismo, distanciándose de todo temple de *esperanza* o de *temor,* la *expectativa* no sucumbe a la apariencia de creerse capaz de seleccionar o pre-seleccionar valores de ninguna clase (sean positivos o de signo negativo) con los cuales "determinar" la realidad que se aproxima. Simplemente *expecta* lo que adviene y, en semejante temple, coloca a la existencia en trance de *estar lista* o *preparada* para hacer frente a lo eventual, sea esto lo que sea...

HOMBRE Y MUNDO

Pero ya es hora de formular una esencial pregunta. Pues si hemos descrito vivencialmente los rasgos de

la *expectativa,* y encima hemos logrado deslindarla de algunos temples afines con los que corrientemente se confunde, nos hallamos ahora en óptimas condiciones para plantear la siguiente y radical interrogante. ¿Qué es aquello que expectamos? ¿Sobre qué término incide esa *expectativa* que conmueve y sostiene la existencia del hombre americano? La pregunta, sin embargo, no puede ser contestada sin rodeos. Por tratarse justamente de una *expectativa* no es posible, sin alterar las cosas, fijar o señalar un contenido concreto para ella. Mas, en tanto que su ser en general es el de un acto prospectivo, bien podemos afirmar que el correlato intencional de semejante *expectativa* es *"algo que se acerca"*, vale decir, algo que *ad-viene.* ¿Pero ganamos algo con ensayar una determinación tan general o debemos preguntarnos (aun sin aludir a un determinado "contenido") qué es aquello que expectamos en cuanto *"algo que se acerca"?* ¿Pero cómo saberlo si justamente la *expectativa rehúsa* —por esencia— saber qué sea aquello que se acerca? Sin embargo, por lo pronto ya sabemos —y sea dicho sin reservas— que *"aquello que se acerca"* no es un término ilusorio, ni algo que el hombre americano busque para satisfacer una avidez de novedades, ni tampoco un algo confundible con un valor apetecido o esperado como resultado de un posible azar afortunado. Sabemos además —con un *"saber"* que no es meramente intelectual sino un *"saber"* de la conducta en el cual ello se nos revela como un *algo* con lo que tenemos que contar— que *"lo que se acerca"* adviene inexorablemente hacia nosotros y es por eso que (como un dato comprobable en todas las conciencias) sentimos y notamos que nuestra existencia se encuentra en actitud o temple de estar lista o

preparada para hacerle frente. ¿Pero qué es, entonces, lo que así nos hace frente y suscita nuestra *expectativa?*

Ello es —he aquí una de las tesis fundamentales de este ensayo, para lo cual se ofrece como único testigo la "voz" de la conciencia histórica— la presencia adviniente de un *Nuevo Mundo* y cabe él (como su habitante y morador) la presencia advenidera del hombre americano.

Mas, si es cierto que podemos poseer un *"saber"* emocional y prospectivo sobre todo esto, e incluso testimoniar la realidad en sí de su presencia..., ¿qué nos justifica cuando hablamos del *Nuevo Mundo* y del hombre americano como de *"algo"* que se acerca? ¿Quién es ese hombre americano del que hablamos tan confiadamente, admitiendo incluso que no ha llegado aún? ¿Por qué creemos y contamos con que el *Nuevo Mundo* y su habitante se acercan inexorablemente, si ya, incluso, vivimos sobre ese "nuevo" mundo y nosotros mismos somos hombres que en él moramos y habitamos?

¿Acaso no está diciendo ello —por sobre cualquiera otra determinación— que subrepticiamente se ha deslizado una *creencia* con la que contamos (fruto por lo demás de un determinado temple) y la cual nos hace aparecer el algo que se acerca como aún no siendo todavía? ¿O es, al contrario, que aquello que se acerca es ya, y en nuestro más íntimo ser radica ese temple que lo hace aparecer como un *no-ser-siempre-todavía?*

La insistencia de esta pregunta —después de todo cuanto llevamos dicho— significa algo más que una simple reiteración formal. ¿Pues no acusa y patentiza ella la presencia de un círculo vicioso? ¿O será que el círculo vicioso se impone en este caso?

En efecto, se impone un círculo vicioso y en él —aunque suene un tanto a paradoja— se exhibe o se revela un rasgo de nuestro propio ser definido como *expectativa*. Pues si hemos descrito nuestro más íntimo ser en cuanto *expectativa,* al ser así tenemos que expectar al *mundo* (y cabe él a nosotros mismos, en cuanto somos sus moradores o habitantes) como *no siendo todavía,* valga decir, como *algo que se acerca* —esencialmente advenidero o por llegar— y por eso como *aún no actual*. La *expectativa* como temple fundamental de nuestro ser —al hacer que éste consista en un radical *pre-ser-presente* que se halla *pre-afectado* por lo *porvenir*— obliga a que extasiemos nuestro *mundo* en torno como un algo *advenidero* —como *mundo* por venir o por llegar— y, en cuanto tal, como *nuevo mundo.* Mas lo propio acontece en relación a lo que podemos llamar nuestra *existencia.* El americano siente que el hombre que hay en él (y que mora cabe un mundo en torno esencialmente advenidero) antes de ser algo ya hecho o acabado, y de lo cual pudiera dar testimonio como acerca de la existencia de una obra o de una cosa concluida, es algo que *"se acerca"*, que está llegando a ser, que aún no es, pero que inexorablemente llegará a ser. Bajo esta forma, la propia comprensión de su existencia se la revela como un "*no-ser-siempre-todavía*": síntoma inequívoco del ser esencialmente *expectativa.*

Pero dicho lo anterior deben aclararse necesariamente algunas perspectivas que precisen mejor estas cuestiones. Pues justo es decir que, si bien muchos llegan a descubrir semejante dato —y, en consecuencia, a objetivar la comprensión del ser histórico del hombre americano como un *"no ser todavía"*—, sin embargo, muy pocos son los que llegan a elevar su reflexión hasta esclarecer lo que en el fondo de semejante dato se des-

cubre dejando todo sumido en la más perniciosa oscuridad. Pues incluso la fórmula empleada para consignar el dato —la expresión de un vago y vacilante *"no ser todavía"* que designa la comprensión del ser— constituye inevitablemente una falsa perspectiva si, como se acostumbra, se la interpreta vulgarmente como un estadio apenas transitorio de un devenir histórico y, en consecuencia, se cree ver en el ser histórico del hombre americano algo que aún no es y que en el correr del tiempo llegará a ser. Frente a semejante interpretación hay necesidad de aclarar que, por ningún respecto, el ser histórico del hombre americano y el dato que revela su comprensión existenciaria pueden ser vistos o explicados como si ellos expresaran que aquel ser es o constituye un mero episodio temporal inacabado y por completarse. Al contrario, lo que están testimoniando y revelando es la esencial y permanente estructura de un ser en perfecta plenitud y ya existente. No es —como decimos— que aún o todavía no seamos y que, con el correr del tiempo o por algún azar histórico, llegaremos a ser, sino que, esencialmente, somos y seremos un *"no-ser-siempre-todavía"*. Tal como se ha dicho, no hay que confundir el rasgo de privación que expresa el *"todavía"* con una simple nota negativa, sino, al contrario, si esa fórmula es correcta, ella está expresando un rasgo positivo acerca de nuestro ser. Reside éste justamente en *ser siempre* de ese modo.

Lo mismo sucede si —partiendo de nuevo de la misma fórmula: *"no ser todavía"*— se creyera que nuestro ser consiste en un simple y mostrenco *"no ser"* (lo cual obligaría a interpretarlo bajo la estructura ontológica del "accidente" y a enfrentarlo así con la "substancia", sinónima de "ser en plenitud") ya que en ello hay un error de apreciación. Nuestro *ser*, antes que un *no ser*,

es plenamente *ser*, y por ser tal *(pero extasiado en el Advenir por obra de una fundamental expectativa)*, constituye un siempre y reiterado *no-ser-siempre-todavía*, siendo, sin embargo, ya, en absoluta plenitud.

Mas, al propio tiempo, se impone aclarar otra cuestión. Y es la de que, por ser el temple primordial del hombre americano una radical *expectativa*, ese hombre no anticipa lo que adviene *esperando* de ello algo "mejor" (o, al contrario, algo "peor") en relación a su Presente. Si el hombre expecta el Porvenir, la expectación cuenta con ello simplemente como con algo inexorable que se acerca. Ni para bien, ni para mal, puede el hombre americano *expectar* su porvenir. Lo expecta, simplemente, como algo esencialmente advenidero que él no es capaz de escrutar en su concreto contenido, y frente a cuya inexorabilidad, la actitud que asume es un *"estar preparado"* para hacerle frente. Es, por tanto, errónea la interpretación del ser del hombre americano que, partiendo del dato de su esencial temple prospectivo, confunde la *expectativa* con la *esperanza*. Y es sólo una ilusoria hipótesis aquella que le adscribe a la existencia americana un destino mesiánico gracias a los dones que le deparará una hipotética fortuna que el tiempo se encargará de traer en su correr de días o de siglos.

Si se interpreta sin falsificaciones el dato de su esencial constitución, al hombre americano le está rehusado esperar o temer un porvenir feliz o infeliz por obra del azar o la fuerza moral de su esperanza. Simplemente está en medio de los sucesos. Su existencia se encuentra preparada para hacerles frente, previniendo su advenir en una radical *expectativa*. Es por esto que su porvenir concreto depende solamente de su acción...

Debe ser tarea de una filosofía traer hacia la luz —iluminar— la experiencia del Ser. Este es el camino... cuyos resultados, sea cual fuere la suerte que ellos corran, serán siempre los menos importantes. Pues lo que más importaba señalar era el camino a seguir para encontrarlos. Valga decir para lograr un acceso hacia la interpretación de la experiencia del Ser por el hombre americano dentro de su mundo.

Si se recapitulan los pasos que hemos dado, podrá verse claramente el itinerario y la meta perseguida. En efecto, partiendo desde el *dato* de que, por ser americanos, en nuestro *ser* tenemos ya una comprensión de América (de nuestro *"ser americanos"*) —en la que se halla implícito el sentido de ser *nuevo* (original) de nuestro *Nuevo Mundo*—, enseguida debimos preguntarnos por las condiciones de posibilidad de semejante *comprensión*. Así se descubrió el contexto o estructura de un haz de actos prospectivos —cuyo temple básico está representado por la *expectativa*— como fundamento posibilitador de semejante *dato* de extracción preontológica. La *expectativa* se reveló entonces como la raíz de nuestra experiencia del Ser y sólo en base de ella se hizo posible comprender nuestra propia concepción del mundo, e, incluso, el *dato* de notar a nuestro *ser* como un esencial *no-ser-siempre-todavía*. Ello vino a esclarecer, y en cierto modo a reiterar existenciariamente, el afán del hombre americano de hallar o encontrar la *originariedad* de su más íntimo ser. Por ser esto algo que no se tiene todavía, que se nota o se siente advinien-

te, eventual, pero también inexorable (como un "fin"), la *existencia* tiende hacia ello como hacia su más propia posibilidad de ser.

Pero ello está diciendo que, si como tal se asume o se concibe, esa posibilidad no es cualquiera, o una entre muchas, sino que es —por ser la más propia y peculiar— la que diseña a la vez el sentido que le imprime *autenticidad* o *propiedad* a la *existencia*. El americano sabe —con un *"saber"* preontológico, que es como decir, *"cree"* o *"tiene en cuenta"*— que sólo siendo *originario* alcanzará su ser auténtico. Una de las vías esbozadas para acercarse hacia ese estadio ha quedado diseñada: es la *acción*. ¿No hay, acaso, otros caminos para llegar a ello?

En efecto, sí los hay, y entre los muchos que parten del hontanar de la *existencia,* quizás sea el *filosofar* uno de los que poseen más elevada dignidad y jerarquía. Pero la *filosofía* por hacer, si quiere ser un camino que conduzca a la *originalidad* —valga decir, hasta la *existencia auténtica*—, tiene que ser, a su vez, *original.* ¿Pero qué quiere decir *filosofía original?* ¿No entraña esto un contrasentido en su concepto y hasta un dislate histórico?

Efectivamente, absurdo es pensar siquiera que "lo original" de la filosofía americana pueda consistir en ignorar, olvidar, o despreciar, el patrimonio filosófico que, como fruto de un arduo y permanente esfuerzo, es hoy en día un acervo de la Humanidad. América no puede —y no debe, a menos de que asuma una actitud tan necia como absurda— concebir o creer por un momento que su quehacer filosofante puede desentenderse de las conquistas universales de la filosofía. Si así lo hiciéramos, antes que "filosofar", deberíamos dedicar-

nos a construir cavernas y volver a los tiempos primitivos. Al contrario, todo intento que persiga inteligentemente la *originalidad* debe contar con el total patrimonio del tesoro filosófico acumulado por el hombre. Sólo desde él y en base de los resultados esclarecidos por un saber riguroso y objetivo, puede comenzar la tarea de proyectar una *filosofía original.*

Pues la *originalidad* no consiste en los métodos —ni incluso en la textura formal de los conceptos—, sino en aquello que se ilumina *originariamente* (valga decir, en su *origen* u *originariedad*), aun cuando se empleen para ello métodos, nociones y conceptos ya sabidos y perfectamente conocidos. Aún más: mientras más conocidos y de más reconocida vigencia sean los conceptos y métodos que se utilicen en labores semejantes, ello puede incluso ayudar a que lo iluminado originariamente alcance mayor seguridad y rigor mediante las intelecciones conquistadas. Una vez aseguradas éstas, puede ocurrir que, desde ellas, se note la necesidad de instaurar nuevos métodos para avanzar y ahondar originalmente en la posterior conquista de la originariedad; o que, como históricamente ha sucedido, las intelecciones originarias obliguen a una reforma total en la textura de los conceptos y significaciones categoriales hasta entonces aceptados como válidos y comprensibles. Ocurre así que lo *originario* impone entonces una filosofía radicalmente *original* y una revolución en la ontología dominante.

¿Pero qué es y dónde está lo *originario* que ha de proponerse iluminar y esclarecer la filosofía americana? ¿Cómo lograr un verdadero acceso para hallarlo?

Las vías de acceso —"método" en griego quiere decir "camino"— son, como hemos dicho, múltiples y secundarias, y una reflexión tiene que ser consciente de

que ellas, muchas veces, dependen de la circunstancia y altura de los tiempos y del propio objeto que se desea investigar. De todas formas, sin que por ello caigamos en un extremo dogmático o en una posición de escuela, creemos que el método de la hermenéutica existencial —de clara inspiración fenomenológica— posee señaladas ventajas para iniciar esa tarea, puesto que tiene la virtud de colocar a la investigación, sin más rodeos, delante del problema clave que hay necesidad de analizar.

Eso que llamamos "problema clave" es el recinto donde se halla guardada y encubierta la *originariedad*. Descubrirla e iluminarla es justo la tarea a realizar para alcanzar los contornos elementales de un verdadero *programa filosófico*.

La *originariedad* del hombre americano se halla encubierta —y allí tendremos que buscarla y descubrirla— en su peculiar manera de experimentar el Ser. Ella se revela y se expresa, por modo eminente, en su manera de vivir la historia, forjar sus obras y encararse con la tarea de pensar. Tras de todo ello resplandece que la experiencia del Ser que tiene el hombre americano acusa marcadas diferencias con las tradicionales experiencias del Ser que han tenido los hombres de otros tiempos y culturas. ¿Quiere decir ello que entre aquéllas y ésta se abre un abismo de separación insuperable? ¿Significa la *originariedad* una ruptura radical con la historia del Occidente y de la Humanidad? Esto sería una necedad tan sólo presumirlo. La experiencia del Ser del hombre americano se encuentra emparentada con la historia de la experiencia del Ser realizada por la Humanidad en total, y, sin embargo, en ella se acusan rasgos de una original *originariedad*. La *originariedad* consiste en la diversa forma de *comprender el Ser* y, por tanto, de objetivar su *sentido* y hasta sus *significaciones categoriales*.

La experiencia del Ser se realiza siempre desde determinada *perspectiva (Vorblickbahn)*. Semejante instancia es la que funciona como fundamento originario de aquella *comprensión*. Por ello a la *perspectiva* desde la cual se comprende el Ser en la experiencia ontológica podemos llamarla el *origen*. Este *origen* —como el de toda experiencia ontológica— radica en el hombre mismo (y de allí la semejanza de toda y cualquiera *experiencia del Ser*, sea griega, medioeval o moderna), pero, justamente por estar el hombre sometido a una esencial contingencia frente al Ser, aquel *origen* puede asumir modalidades y texturas diferentes a lo largo de la historia provocando una diversa *comprensión del Ser* y determinando *eo ipso* la variación de su *sentido* y el concomitante cambio en sus *determinaciones* y *significados categoriales*.

¿Cuál es ese *origen* de la experiencia americana del Ser? En descubrirlo y esclarecerlo podría radicar el verdadero programa de una *filosofía original*. Sin duda alguna que para ello habría de tenerse en cuenta el *factum* de que el hombre americano se ha encontrado a sí mismo existiendo cabe un *Nuevo Mundo* y que ello ha jugado un preponderante papel en la aparición de su peculiar conciencia histórica. Pero abordar así la tarea sería reducir todo este intento a una mera labor historiográfica. Semejante proyecto —sólo de corte historiográfico y, por ende, reflejo y hasta secundario— debería ir acompañado de una investigación más honda y radical. Tal sería una verdadera *historiología* de nuestro ser histórico. Remontarse al *origen* de la experiencia del Ser, que a su vez determina nuestra originaria configuración histórica, quiere decir descubrir e iluminar nuestro más entrañable *origen*. En semejante labor podría radicar y desplegarse —como hemos dicho— el verdadero

programa de una filosofía *original,* pues al ser iluminada en su *originariedad* la experiencia ontológica del hombre americano, se abrirían nuevos campos para la determinación original del sentido del Ser y no sería extraño que pudieran descubrirse algunas determinaciones categoriales aún no acuñadas dentro del extenso repertorio ontológico que ha ido desplegando la Humanidad a lo largo del tiempo y a través de las diversas maneras de comprender el Ser. En forma alguna significaría ello una ruptura de nuestra experiencia ontológica con el desarrollo de la filosofía, o el absurdo intento de sembrar un hiato histórico entre nosotros y el resto de la Humanidad. En la historia (y más en la filosofía en cuanto *historia del Ser*) no say saltos ni emergencias repentinas. Señalar la existencia de una experiencia ontológica originaria significa tan sólo esclarecer la presencia del hombre americano en la Historia Universal a través de su encuentro con el Ser.

Por eso la tarea que hemos llevado a cabo nos parece que no se halla despojada de importancia. Si se comprende a fondo, fácil es adivinar qué papel tan capital juega en todo ello el temple de la *expectativa* como fundamento posibilitador-existenciario para el esclarecimiento de la experiencia del Ser realizada por el hombre americano. Sin embargo, frente a esto cabe hacerse una última pregunta, que no queremos dejar de formular a pesar de que no estemos aún preparados para contestarla: ¿Por qué se hizo tan radical y decisivo semejante temple de *expectativa* en el hombre americano? ¿Cómo surgió del hontanar de su existencia, y se hizo consustancial a él, ese notarse como un *no-ser-siempre-todavía*?

América es un crisol de razas y culturas. En todas ellas, sin duda, ese elemento de la *expectativa* existe

como un ingrediente que afecta y modela la existencia. ¿Mas qué milagro o prodigioso azar hizo de ella el temple radical que distingue hoy al hombre americano? ¿Fue verdaderamente una cuestión del puro azar —fáctico y nudo—, o existe un fundamento oculto —y comprensible como tal— que permita esclarecer y dar sentido al porqué de semejante advenimiento?

Ello está expresando y reiterando que todo parece desembocar y resolverse en una *filosofía de la historia.* Núcleo importante para iniciar su desarrollo —por constituir su base o fundamento previo— debe ser el esclarecimiento *óntico-ontológico* del hombre y del mundo americanos.

Tal vez las ideas que hemos expuesto en rápido bosquejo puedan servir de incitación para el demorado y riguroso estudio que semejante tarea nos reclama si comprendemos lo que significa existir *originariamente.*

LATINOAMERICA EN LA ENCRUCIJADA DE LA TECNICA *

...EN LA EDAD actual del mundo —regida por el signo de la técnica—, Latinoamérica se halla en una verdadera encrucijada. Efectivamente, vencidas por la técnica las barreras espaciales que separaban a los pueblos, y potenciadas hasta un extremo jamás imaginado las comunicaciones entre los centros políticos de decisión, las condiciones propician (e, incluso, parecerían tornar necesa-

* Discurso en el acto de instalación del Seminario "América Latina: Conciencia y Nación," pp. 4-15.

ria) la existencia de una comunidad transregional de países, cuya unidad y sistema de gobierno deberían adecuarse a las exigencias de las propias categorías técnicas que la posibilitan.

Mas, por otra parte, a través de esa misma organización de la realidad posibilitada por la técnica, sobre Latinoamérica se extiende cada día más un evidente *colonialismo tecnocrático,* estimulado por la dinámica planetaria que a semejante realidad es inherente y orientado por los intereses políticos y económicos de las grandes potencias que monopolizan el manejo de sus correspondientes *sistemas tecnológicos.*

Al propio tiempo, como una manifestación y consecuencia de este nuevo estilo de colonialismo, sobre América Latina se ejerce un creciente proceso de transculturación cuyos efectos desintegradores se reflejan sobre el *ethos* peculiar de nuestros pueblos. Absorbido y desfigurado semejante *ethos* por la fuerza anonimizadora y homogeneizadora de la técnica, el resultado de este proceso conduce a desvincular al hombre latinoamericano de su propio *mundo* —desarraigando de éste su conciencia— hasta transformarlo en un *apátrida,* o en alguien cuyo *mundo* es semejante al de cualquier otro habitante del planeta.

Ambas manifestaciones del fenómeno, provocadas por el *colonialismo tecnocrático,* cuestionan directamente la posibilidad de que en Latinoamérica surja una comunidad transregional de pueblos unidos por la identidad de sus raíces y por un común destino. Al contrario, destruida toda peculiaridad regional por obra de la anonimia y homogeneización planetaria propiciada por la técnica, Latinoamérica se halla expuesta a quedar transformada en una inmensa colonia de intereses transnacionales y a

verse despojada de la posibilidad de encarnar un verdadero *Nuevo Mundo.* De allí que, conscientes como estamos de lo que significa su incorporación histórica a la era de la técnica, nosotros pensemos que se encuentra ante una verdadera encrucijada.

¿Qué hacer, entonces, frente a semejante situación? Lo primero y más urgente —a nuestro juicio— es tener una clara y lúcida conciencia de la misma, a fin de instrumentar las medidas necesarias para actuar. ¿Qué significa esto? Hallarse ante una encrucijada implica, psicológica o existencialmente, encontrarse compelido, en medio de cierta incertidumbre, a optar por una vía. El viandante, en tales casos, reflexiona y examina todos los elementos a su alcance para tomar la decisión. Esta decisión es la que importa, pues de ella dependerá el éxito o el fracaso de la travesía. Ahora bien: ¿por qué toma la decisión quien se encuentra en tales trances? La adopta porque, de una parte, está forzado a hacerlo —valga decir, porque le está negada de raíz otra alternativa, como pudiera ser la de retroceder o detenerse— y, además, porque sabe perfectamente que sólo mediante una decisión, aun asumiendo ciertos riesgos, podrá llegar a donde quiere y se propone.

¿Pero es éste nuestro caso? ¿Sabemos qué es lo que nos proponemos y a dónde queremos llegar? Al menos —permítanme expresarlo así— hemos de suponerlo. Suponemos, efectivamente, que como una de las notas esenciales que distinguen la existencia histórica del hombre latinoamericano debe señalarse su condición de expectar un *Nuevo Mundo,* y, asimismo, que en tal *expectativa,* posibilitada por una originaria experiencia ontológica, radica uno de los ingredientes fundamentales de su *ethos* peculiar.

Mas si todo esto fuera cierto —y nada, en verdad, nos hace pensar lo contrario, veinte años después de haber lanzado por vez primera esta tesis—, creemos que ha llegado el momento de examinar y analizar en detalle qué significa —en relación a la conciencia histórica del hombre latinoamericano— una posible decisión en favor de mantener aquella *expectativa* frente al desafío de la técnica.

En efecto: existir históricamente implica vivir el hombre ante el constante e ininterrumpido sucederse de los éxtasis del tiempo: el futuro, el presente y el pasado. Nuestra acción presente, realizada aquí y ahora, está inervada y posibilitada por nuestro pasado, y, asimismo, su sentido viene diseñado por aquello que esperamos y cuyo curso programamos: el futuro o advenir. Ahora bien: ese futuro o advenir que expectamos —la posibilidad de un *Nuevo Mundo*— es lo que, de raíz, parece negar la técnica.

De esta manera, al homogeneizar planetariamente la existencia humana, la técnica nos despoja de aquella peculiar *expectativa,* transformando nuestro futuro en un *futuro anónimo* o semejante al de toda la restante humanidad. La tesis de un *Nuevo Mundo,* como futuro propio de América Latina, se transforma así en una mera pretensión vacía.

Pero al despojarnos de un futuro propio, también la acción de la técnica parece negarle autonomía y propiedad —valga decir, soberanía— a nuestro actual presente. Si éste cobra sentido a partir del advenir, y justamente ese advenir queda cuestionado, ello significa que nuestra acción y quehacer actual no se hallan encaminados precisamente al logro y realización de un *Nuevo Mundo,* sino a la consolidación de un mundo impersonal y uni-

forme, acorde con los designios planetarios de aquella *ratio technica.*

No queremos negar —ni tampoco nos lo permitiría nuestra honestidad intelectual— lo grave de la situación que así queda planteada. Si nos hemos permitido utilizar el término de *encrucijada* para referirnos a la situación que confronta Latinoamérica en el actual momento histórico, es porque nos asiste el hondo y radical convencimiento de hallarnos ante la perspectiva de una crucial y definitiva decisión, de la cual dependerá el destino de América Latina en la Historia Universal. De allí que, conscientes de su significado y trascendencia, debamos esforzarnos para que la elección que aquélla implica nos conduzca hacia lo que sostiene nuestra radical *expectativa:* hacia un *Nuevo Mundo.*

¿Pero cómo hacer para asegurar la existencia de este *Nuevo Mundo* cuestionado —y aun negado— por el designio de la técnica? Nuestra respuesta —que en un primer momento pudiera parecer una simple paradoja— es la siguiente: debemos crear, inventar, o construir ese *Nuevo Mundo* utilizando justamente las herramientas que en nuestras manos coloca aquella técnica, cuidando de que ella no niegue, sino potencie y exalte, nuestro *ethos.* ¿Mas qué significa y supone una acción semejante?...

Lo que sucede, sin embargo, en nuestra época, es que, como consecuencia de una de las más radicales y obnubilantes alienaciones provocadas por su misma Razón, el hombre parecería hallarse en situación de total y absoluto desamparo frente al designio de su propia creación: la técnica y su inmanente desarrollo. ¿No habrá, pues, modo de hacerle frente a esto? Nosotros, latinoamericanos, conscientes como estamos de tales circunstancias...

¿cómo debemos actuar y proceder para evitar que nuestro *mundo* se planetarice y con ello pierda la *peculiaridad* —por no decir, la *originariedad*— sobre la que se asienta y yergue su posible *novedad*? . . .

A nuestro juicio, la primera condición radica en tener conciencia de lo que es la técnica —de aquello que la impulsa y de lo que su sistema categorial implica— a fin de que, al ser utilizada, en lugar de convertirse en un elemento o factor destructivo, actúe como un ingrediente que anime nuestro propio proyecto de construir un *mundo* signado por lo *nuevo.*

¿Pero en qué consiste eso *nuevo* o *novedoso* que puede y debe distinguir a nuestro *mundo*? Ni en lo físico de su entorno geográfico, ni en lo biosomático de sus pobladores, podrán jamás hallarse en Latinoamérica rasgos o características que diferencien a su paisaje o a sus habitantes de los otros continentes. Lo peculiar, originario o novedoso de este *mundo,* por el contrario, se halla en el temple de radical *expectativa* que, como fundamental ingrediente de su *ethos,* distingue al hombre latinoamericano. Es gracias a ese *ethos,* y a su consustancial *expectativa,* que el latinoamericano asume una peculiar actitud ante el discurrir del tiempo y es, a su vez, en base de ello, que se conforman los originarios rasgos de su conciencia histórica.

Efectivamente, si algo distingue y caracteriza al hombre latinoamericano es el hecho de no sentirse simplemente heredero de otros mundos y culturas, sino llamado a la tarea de proyectar y construir su propio mundo: el *Nuevo Mundo.* Esa vocación de fundador, ese hallarse obligado a la tarea histórica de crear y edificar una obra que sea hechura propia —sin sentirse encadenado al paradigma de ninguna tradición ajena, atenido sólo a su

presente, oteando constantemente el porvenir—, son rasgos indelebles del *ethos* del hombre latinoamericano en los cuales se trasluce su temple de radical *expectativa*...

Lo nuevo y originario del *Nuevo Mundo* radica, pues, en que él alberga, como protagonista y habitante, a un hombre cuyo signo existencial consiste, justamente, en sentirse llamado a construir un *Nuevo Mundo*. Ahora bien: ¿cómo hacer para que semejante situación no quede aniquilada por obra de la técnica? Ya lo hemos dicho: se trata de utilizar la técnica, mas no para que ella destruya aquel imperativo, sino para que lo anime y lo potencie. ¿Cómo lograrlo? La fórmula no es, por cierto, sencilla de explicar, aunque esperamos poder esbozarla en sus contornos generales.

La *ratio technica,* que como *logos* ordenador vincula y confiere sentido a todo el acontecer y quehacer de nuestro tiempo, se encuentra impulsada y dirigida por una manifiesta *voluntad de dominio*. Semejante *voluntad* se expresa y objetiva a través de todo un conjunto sistemático de *categorías,* cuya función consiste en conformar la realidad para lograr que ella responda al objetivo mencionado: el de servir al hombre y a sus apetitos de dominio.

Sin duda alguna las conquistas alcanzadas por la técnica —dejando a un lado su enjuiciamiento moral o axiológico— son impresionantes y a ellas, dicho sin la menor reserva, debe la humanidad su actual progreso y desarrollo. Sin embargo, para lograrlas, el precio pagado por el hombre no ha sido pequeño ni insignificante. La *voluntad de dominio* no sólo exige que a la Naturaleza se la objetive como a un *medio* —valga decir, como a un *útil* o *instrumento* que puede usar el hombre para su beneficio— sino, también, que semejante e idéntica ob-

jetivación de *útil* o *instrumento* se extienda al propio hombre y a sus productos inmediatos: la sociedad y la cultura. La condición de *útil* o *instrumento* aplicada al ser humano lo degrada y mediatiza —lo convierte, justamente, en *medio*— haciendo que pierda su dignidad de *fin en sí* y cuestionando, de tal manera, su impreterible e inalienable libertad.

No en balde —permítaseme añadir esto— categorías fundamentales de la *ratio technica* son la de *totalidad,* la de *finalidad,* la de *perfección,* la de *funcionalidad* y la de *automatismo.* Todas y cada una de estas categorías son inherentes a una metacategoría —el *sistema* como tal—, y es precisamente en éste, como expresión final de la *ratio technica,* donde queda absorbida y anulada la *libertad* del hombre como fruto de su inserción en el aparato técnico.

Sin entrar en otros detalles —que desbordarían los límites y propósitos de estas reflexiones—, con lo dicho sólo queremos señalar el problema fundamental que nos preocupa. En efecto, si de lo que se trata es de utilizar la técnica para que ella anime y potencie el *ethos* creador de un *Nuevo Mundo,* sería algo contraproducente y sin sentido querer estimular los rasgos originarios y novedosos de éste, o la espontaneidad creadora de quien debe forjarlos, insertando aquella acción dentro de un *sistema* cuyo efecto más relevante consiste, justamente, en incrementar la perfección funcional del propio sistema aun a costa de anular la libertad creadora del hombre. En tal sentido, cualquier *sistema técnico* hasta ahora conocido, sea cual fuere su tipo o modalidad, es como un poder extraño que se yergue frente al ser humano, subyugándolo y esclavizándolo, y ante el cual su vida adquiere progresivamente el significado de un simple *instrumento* que sirve alienadamente los designios de aquél.

¿Pero significa esto que rechazamos el uso y la aplicación de la técnica en Latinoamérica? Una conclusión semejante no sólo sería insensata, sino absurda, utópica y reaccionaria. Con la técnica —querámoslo o no— tenemos que aprender a convivir todos los hombres de este tiempo. Sin ella —es casi innecesario repetirlo— no sólo retrocederíamos a edades de increíble primitivismo, sino que estaríamos despreciando uno de los más eficaces instrumentos que podemos utilizar para construir un verdadero *Nuevo Mundo.* ¿Pero cómo es posible esto después de lo dicho?

De lo que se trata —como ya se ha expresado— es de tener exacta y lúcida conciencia de aquello que impulsa a la técnica (la voluntad de dominio), así como del correspondiente sistema categorial que le es inherente. Ahora bien: ¿no es posible que, teniendo en claro semejantes cuestiones, se señalen los límites y las modalidades en que debe aplicarse la técnica? Si algunas de sus categorías básicas atentan contra ciertos valores humanos... ¿no se pudiera concebir y diseñar un sistema diferente al que forman aquéllas, o incluso sustituir tales categorías por otras, de modo que esos valores no resulten afectados? Si el apetito o la voluntad de dominio es la vertiente metafísica que provoca las alienaciones... ¿sería imposible reemplazar semejante fundamento por otro, a fin de evitar que el hombre sea tratado como un simple *medio* o *instrumento*?

Si de verdad —y no de mentirijillas y por puro afán retórico— nos sentimos y creemos hombres de un *Nuevo Mundo*... considero que éste, antes que cualquiera otro, es nuestro deber en el actual momento histórico: pensar con toda la fuerza de nuestro pensamiento, sin ataduras ni complejos frente a tradición alguna, lo que

ha de ser o poder ser ese nuevo hombre como protagonista de un nuevo modo de vida y existencia en una nueva edad del mundo. O dicho aún más rotundamente: pensar la relación del hombre con la técnica en el ámbito del *Nuevo Mundo.*

Pensar ese problema no sólo implica proyectar y fundamentar nuevas categorías y módulos del trabajo técnico hasta hoy no conocidos, sino a la par discernir de modo muy concreto una serie de relaciones antropológicas, sociales, económicas y políticas, mediante las cuales el hombre, en lugar de quedar convertido en un pasivo instrumento del *sistema,* utilice la técnica como un *útil* o *medio* que, bajo su autónoma y consciente dirección, sirva para acrecentar su libertad, fomente su poder de creatividad y le restituya su impreterible dignidad personal.

Se trata, en síntesis, de rescatar para el hombre su condición de sujeto activo en relación al proceso y despliegue de la técnica; de concebir el desarrollo propiciado por ella en función de las verdaderas necesidades de la comunidad y no a éstas en función de aquél; de que la técnica sirva para fomentar el trabajo creador y productivo y no como simple sustituto de la inteligencia humana. O expresado en forma taxativa: se trata de invertir la relación del hombre con la técnica y, en base de esta restitución dialéctica, inventar y construir una nueva *tecnología:* nuestra propia, autóctona y originaria *tecnología.*

En ella, con perfecta conciencia histórica de lo que hacemos y nos proponemos, el *logos* que inerve el proceso del trabajo y la producción, en lugar de ser el simple trasunto de una impersonal y planetaria *ratio technica,* debe expresar, sintetizar y definir nuestra propia situación social, política, económica y cultural.

Es desde esa concreta encarnadura —sin utopías aunque armados de la necesaria audacia para enfrentarnos a lo aún desconocido— que debemos postular la posible existencia de todo un verdadero *anti-sistema,* que sin ser una *anti-técnica* o la absurda negación de ésta, represente una nueva modalidad de ella donde el trabajo humano no quede desvirtuado por las alienaciones conocidas, ni su realización implique el sacrificio de la libertad, de la dignidad y la creatividad del trabajador.

Esa nueva modalidad de la técnica, aunque el desiderátum sea lograr su autotocnía, no debe estar cerrada al influjo de sistemas ajenos, ni asumir la infundada pretensión de iniciar su desarrollo a partir de cero. Aquí —permítanme subrayar esto— no se trata de centrar la consideración sobre el producto o utensilio en sí, sino en el *uso* que el hombre haga de él para llevar a cabo su trabajo técnico. Es en semejante *relación* del hombre con el útil —en la distancia, libertad y creatividad que sobre éste asuma su manejo— donde reposa la clave para instaurar aquella dimensión de señorío que él debe mantener frente a cualquier *sistema técnico.*

Mas, por esto mismo, es indispensable poseer una clara y lúcida conciencia acerca de lo que representa la transferencia tecnológica. En efecto, así como nuestra tecnología debe hallarse dispuesta a recibir todo el estímulo e influjo proveniente de otros *sistemas técnicos,* debe también estar alerta para evitar que aquella transferencia signifique una abierta o solapada colonización con fines de dominio.

Pero la servidumbre impuesta por técnicas foráneas no se remedia ni conjura con simples declaraciones o exhortaciones retóricas. El colonialismo y la dependencia son realidades muy concretas que sólo pueden modificarse si se alteran, de raíz, sus bases de sustentación. Nuestra

dependencia tecnológica se origina fundamentalmente por los defectos y carencias de que tradicionalmente ha adolecido nuestra educación. Por ello, si queremos evitar que la necesaria transferencia de técnicas ajenas se convierta en una simple, ciega y pasiva recepción de ellas, una sola vía es la indicada: mejorar nuestra educación en todos los niveles.

Pero esta mejoría no debe reducirse al simple cambio de algunas cosas por otras, sino a la implantación de una verdadera y radical revolución educativa. En ella, la educación tradicional —formal, mecánica y erudita— debe ser reemplazada por otra destinada a formar en el hombre, mediante el incentivo del propio trabajo y con la participación de su imaginación creadora, las bases que le confieran no sólo el conocimiento y el dominio de las técnicas importadas, sino la posibilidad de inventar otras distintas y perfeccionarlas de acuerdo con sus *ethos*. Sólo de tal manera es posible lograr que el hombre vea en la técnica no un simple don ajeno que se le otorga gratuita e incomprensiblemente, sino el fruto plasmado de un esfuerzo creador e inteligente que él puede comprender, repetir y mejorar por sí y desde sí mismo. Unicamente partiendo de esta base —la creación de una mentalidad y de una disposición técnica entre nuestros hombres— seremos también capaces de lograr que ellos dejen de ser pasivos usuarios de tecnologías ajenas para transformarse en activos creadores de la que debe corresponder a un *Nuevo Mundo*.

Es éste, quizás, el más grande reto y desafío que tiene planteado hoy, a lo largo y a lo ancho, toda Latinoamérica. Cuando hablamos de una encrucijada, ésta se refiere a esa alternativa: o producimos nuestra propia tecnología, preservando lo peculiar de nuestro *ethos*, o la identidad de nuestros pueblos se verá aplastada y devastada

por un modo y estilo de vida planetario donde naufragará la posibilidad de un *Nuevo Mundo*. Es semejante posibilidad —única e irrepetible— la que le confiere virtualidad a eso que hoy entresoñamos y para lo que aquí nos hemos reunido a dialogar: para examinar si es o no posible que en Latinoamérica surja, por obra de aquella identidad histórica, una gran nación de pueblos fraternales unidos por un solo destino. .

JUAN RIVANO
(1926)

NACIDO *en Santiago, Juan Rivano realiza estudios de Matemáticas y Filosofía en la Universidad de Chile, continuándolos más tarde a nivel de postgrado en la Sorbona. La trayectoria intelectual de Rivano comienza con el estudio de la lógica y los temas tradicionales de la teoría del conocimiento a los que aplica diferentes métodos filosóficos, particularmente el análisis y la dialéctica. Cuando traduce y comenta la obra cumbre de Francis H. Bradley,* Apariencia y realidad, *en 1961, Rivano inaugura un período en que la confianza en el ideal dialéctico predomina en su pensamiento, sobre todo en lo referente a los fenómenos humanos. Sus obras* Entre Hegel y Marx *(1962) e* Introducción al pensamiento dialéctico *(1927) señalan claramente el período en que Rivano destaca los valores y limitaciones de la dialéctica, tanto en lo social como en lo filosófico. El balance de sus investigaciones sobre el método dialéctico, el pensamiento hegeliano y el humanismo marxista, queda explícito con la publicación de su* Filosofía en dilemas *(1927). Con este último texto, Rivano da fin a un periódo y comienzo a una línea de trabajo a través de la cual intenta desarrollar nuevas categorías filosóficas para superar la dialéctica. Mediante el análisis de los hallazgos de la ciencia y la tecnología contemporáneas, como asimismo de los sucesos contemporáneos de la política mundial, Rivano sostiene que la noción de "dilema" resulta más adecuada que la de síntesis dialéctica como funda-*

mento de la reflexión filosófica. Textos representativos de este último período son El pensamiento de McLuhan *(1972) y un manuscrito reciente,* The Technological Argument *(1979).*

La selección que a continuación se presenta corresponde a la fase crítico-social y dialéctica del pensamiento de Rivano, formulada en una época en que el continente latinoamericano se agitaba a raíz de profundos cambios sociales y políticos. La situación mundial al cabo de la Guerra Fría *trajo consigo una renovada preocupación por los sucesos del Tercer Mundo, que pasaba ahora al centro de la atención política. Muchos intelectuales latinoamericanos volcaron su atención en la nueva situación política del Continente, como asimismo en sus condiciones sociales y económicas. Juan Rivano fue uno de aquellos intelectuales que, familiarizados con la tradición dialéctica, ensayó las tesis del humanismo temprano de Marx como fundamento para la crítica de las condiciones materiales de la América Latina y de las formas ideológicas que tienden a perpetuarlas. Rivano vio en la "enajenación" una de las bases de apoyo del* statu quo, *procediendo a la crítica de las formas filosóficas que no fuesen coherentes con la eliminación de la miseria y la enajenación ideológica prevalecientes. Mucha de la producción filosófica latinoamericana, para Rivano, resultaba así congruente con la postración económica y, por consiguiente, ajena a las necesidades más vitales de la América Latina.*

Tal foco de atención le llevó también a criticar severamente el carácter mesiánico del marxismo, que resulta ya evidente en su Cultura de la servidumbre *(1969). La selección aquí presentada, entonces, tiene un carácter estrictamente histórico. Refleja, sin embargo, una tradi-*

ción cuyas fuentes pueden detectarse en el pensamiento de un Alberdi, esto es, el esfuerzo por desarrollar una filosofía consistente con el humanismo basado en las condiciones sociales y materiales de la América Latina.

EL PUNTO DE VISTA DE LA MISERIA*

LA PREGUNTA ¿QUE HACER?

Todo lo que seriamente debe hacer el aprendiz de filósofo latinoamericano es familiarizarse con el detalle de la tradición e historia filosófica y buscar a renglón seguido la manera, grado y extensión en que puede haber continuidad y relación creadora entre los contenidos y doctrinas de la filosofía y nuestra realidad histórica viva. Sólo así es razonable esperar el surgimiento de una teoría, entre nosotros, que valga el nombre. Para esto, el filósofo latinoamericano no debe perder de vista los criterios que, sólo ellos, le permitan atinar inteligentemente con una fórmula que pueda aspirar al mínimo de vigencia histórica. En primer lugar, nuestro filósofo no puede desconocer el diagnóstico materialista de la filosofía y debe estar en condiciones de manipular la dimensión enajenante, es decir, la manera y medida en que una doctrina filosófica da lugar esencial al mito y, a través de éste, a motivos inconfesables que van a parar ineluctablemente al bolsillo. En segundo lugar, es necesario procurarse un diagnóstico de Latinoamérica, que sólo así será posible orientarse sobre los puntos a partir de los cuales ha de surgir la reflexión. En tales condiciones es casi seguro que la tradición filosófica pondrá

* *El punto de vista de la miseria,* Santiago, Universidad de Chile, 1965, pp. 145-172.

en nuestras manos los instrumentos teóricos que puedan servirnos de algo; y con el manejo de éstos en la concreta conexión, es evidente que iremos apropiándonos de verdad una determinada doctrina y hasta el punto de elaborarla en modo apropiado a nosotros, alcanzando, tarde o temprano, el extremo de la reflexión propia y genuina.

No incurramos también por nuestra parte en el vicio de la abstracción y ejemplifiquemos. Hay en existencia en el mercado filosófico doctrinas epistemológicas. Una de ellas, de amplia aceptación en los años que corren, dice que no hay conocimiento científico en el sentido ordinario que tiene la noción. El conocimiento científico —dicen estos teóricos— se reduce a una construcción de tipo hipotético-matemático. El punto en que una proposición científica alcanza su peso cognoscitivo máximo es allí donde se la verifica senso-experimentalmente; pero esta verificación se circunscribe, por decirlo así, dentro de sí misma. La proposición, por ejemplo, "el agua, con el aumento de la temperatura, alcanza finalmente un punto de ebullición" es una hipótesis que verificamos una y otra vez; pero no es verdadera en el sentido de una verdad estrictamente universal; cuando la consideramos dando lugar a este momento de universalidad se transforma en una hipótesis o, a lo más, en una regla apuntalada inductivamente que lleva consigo una 'simpatía de la verdad' que recibe el nombre técnico de probabilidad. A esta doctrina podemos agregar otras, como la que desaloja de toda proposición científica los términos que no sean susceptibles de definición operacional. Por ejemplo, el término "temperatura" no es más que un nombre para una serie de condiciones y operaciones de tipo instrumental que el científico está en situa-

ción de asignar específica y exhaustivamente. De esta manera se asegura la instancia verificacional de una proposición. Otra doctrina, que también converge con las anteriores sobre el motivo epistemológico de la sensoverificación, es la que reduce todas las expresiones relativas a cosas físicas o sensibles como "agua" o "manzana", y asimismo las que nombran objetos inmateriales o psíquicos, como "Dios" o "libertad", a construcciones lógicas que organizan el material actual o posible de la sensoexperiencia. También, hay la doctrina de fondo según la cual la realidad entera se reduce a mónadas experienciales o sucesos definidos en términos de la sensoexperiencia actual o posible. Paralelamente, corren las nuevas maneras de la lógica analítica, descriptivista y construccional que se esfuerza por explicar las operaciones que reunifican y encuadran en patrones categoriales el material de la sensoexperiencia, ayudándose con los métodos de las matemáticas y codificándolo todo mediante definiciones y postulados convencionales.

He ahí, en esquema, un cuadro que comprende un pedazo importante de la filosofía actual. Veamos ahora cómo operan los criterios que pusimos más arriba en este caso y con vistas a encontrar una fórmula de la actitud que debemos adoptar.

En primer lugar, importa familiarizarse con esta filosofía epistemológica y referirla del modo más adecuado a nuestro alcance al cuadro completo de la filosofía occidental. Importa, principalmente, encontrar la relación efectiva, si la hay, entre esta filosofía y la ciencia, que es su objeto. Y a corto andar encontraremos que estos filósofos de la ciencia no la alcanzan en su naturaleza y significado; encontraremos que hay dos aspectos perfectamente separables en su trabajo: el técnico y el ideológico;

encontraremos que ellos quieren identificar la técnica y la ideología, pero que la ciencia a lo más toma cuenta y hace uso de las técnicas que propician estos filósofos dejando fuera de juego o en la indiferencia su ideología; encontraremos que la ideología de estos filósofos es escéptica y más aún nihilista; que se esfuerzan por desvanecer mediante la criba de sus construcciones matemáticas todo cuanto para el hombre pudiera conservarse como firme y verdadero; encontraremos que sus ancestros son los griegos de la decadencia o los filósofos modernos que no atinaban con la alternativa humanista cuando reaccionaban ante los mitos de la religión; que su antecedente más importante es el viejo Hume, aprendiz de brujo que desató toda una manada de motivos escépticos sin atinar con la solución en tiempos en que la irresponsabilidad filosófica no tenía significado histórico; encontraremos que, en el caso de nuestros epistemólogos, el escepticismo tiene una dimensión vertebral; que no se trata ya de lindezas del ocio especulativo sino de la falta de toda referencia de un mundo cultural que se viene por los suelos.

Y como poníamos énfasis en el momento enajenante, bueno será atender a esta crisis nihilista y mostrar a las abiertas el sentido y modo que adopta en ella la enajenación. En el nihilismo a la manera de Russell y Ayer no hay ya lugar para aquellas excelencias de lo divino, el absoluto, la idea, el pensamiento puro, el espíritu o "el mundo de los valores"; no hay ya enajenación con máscara de positividad. La enajenación alcanza en estos autores su clímax dialéctico y dice su palabra asumiendo todo el riesgo. Dice: "no hay verdad, no hay realidad, no hay espíritu, no hay nada". Y después de proferir estas sentencias, los ideólogos del mundo occidental en

crisis nos miran a la cara y escrutan allí los signos buscando la medida de embotamiento lograda con su abierto descaro.

Y el criterio que propiciamos aquí, pide enfrentar abierta y valientemente la filosofía epistemológica esquematizada; pide desenmascararla en todo lo que comporta como ideología de un mundo en crisis que busca salvarse y seguir adelante explotando a las cuatro quintas partes del planeta con su recurso de última instancia, su cacareo nihilista. Pide que se perciba que el nihilismo de la epistemología contemporánea es la forma extrema de la enajenación: la enajenación en la nada, el embotamiento de nuestros intelectuales mediante un escepticismo que cierra todo horizonte y propicia la ninguna acción o el disparo al buen tuntún. Porque, veamos, ¿qué vamos a enseñar a nuestros discípulos si caemos en la trampa de las construcciones lógicas y la verificación sensoexperimental? ¿Estaremos a ninguna distancia conveniente de lo que debemos pensar y hacer? ¿No es cierto que con esta ideología nihilista nos dará lo mismo que los nuestros no tengan desayuno y mueran por millones? Y en el caso de abrir nuestra boca, hinchados como estaremos de lógica simbólica y positivismo construccionalista, ¿no es evidente que nos saldrán berridos "teóricos" que hundirán a nuestros discípulos en la confusión y la tontería? Esto es lo que ocurrirá de hecho. Y, pregunto yo, ¿no estamos haciendo un lindo trabajo si esto ocurre de hecho? Porque eso espera de nosotros la "astucia histórica". Pero debemos dar la espalda a esta astucia por la simple razón de que no nos favorece.

Pero veamos el otro lado del criterio que propiciamos. Veamos si la filosofía epistemológica con su construccionalismo y nihilismo puede encontrar un punto de

apoyo en nuestro mundo latinoamericano. La pregunta que debemos hacernos cae por su peso: "¿Hay en Latinoamérica algún centro científico? ¿Hay un lugar del cual se diga "Allí debo ir para hacerme matemático, o físico o biólogo"? Claro está, estudiamos las ciencias y alguna competencia tenemos; pero no es ése el punto El punto dice relación con una actividad científica del grado que exige la formación de una escuela de filosofía científica. Y es muy evidente que esto resulta ridículo. Además, de tener entre nosotros la epistemología lugar propicio para desarrollarse y crecer hasta volar con alas propias, ¿será ésta una epistemología nihilista? ¿O debería serlo si lo fuera? Resultaría absurdo que Latinoamérica se elevara al rango de la ciencia como tarea propia y firmemente asentada y que al mismo tiempo surgiera en torno a esta actividad una filosofía nihilista. Para ello fuera necesario que este continente se encontrara en las condiciones de Europa, es decir, explotando a toda máquina y haciendo agua por todos los rincones. Porque un pueblo que se levanta a expensas propias y para el bienestar de todos, y para que impere la justicia, no puede ser escéptico. El escepticismo generalizado en un mundo que al mismo tiempo nada en la abundancia sólo puede significar dos y exactamente dos cosas: que se vive a expensas de otros y que, al tiempo, tal régimen de vida amenaza venirse por los suelos.

Veamos otro ejemplo. También en el mercado filosófico abundan las doctrinas existencialistas; se dice, por ejemplo, que somos en verdad propiamente para la muerte; que allí donde tomamos conciencia abierta de ésta como posibilidad se muestra como la más peculiar posibilidad nuestra que, amenazando como imposibilidad de toda posibilidad allá al extremo de nuestro ser abierto

a lo posible, nos arranca del impropio estado en que cotidianamente nos encontramos perdidos; se dice que la muerte como posibilidad peculiar nos reivindica en lo que tenemos de singular, que nos ayuda a ser propiamente nosotros mismos; se dice que esta manera propia de conducirnos respecto a esta posibilidad peculiar e irreferente nos permite, dándonos cuenta de su inminencia "como posibilidad extrema de la existencia", renunciar a nosotros mismos, liberándonos del extravío en lo cotidiano y permitiéndonos elegir con propiedad entre las tareas posibles ahora que estamos conscientes de la inminencia de la muerte; se dice que la posibilidad de la muerte es tan cierta que supera a todas las formas de certeza real; y, en fin, que la posibilidad de la muerte es certidumbre indeterminada que nos amenaza y nos angustia, que en la angustia nos encontramos ante la nada de la posible imposibilidad de nuestra existencia.

A esta doctrina, que parece buscar una respuesta a todos los problemas a través de la muerte, podemos contraponer la actitud complementaria de otro escritor que pone el énfasis en el hombre de carne y huesos, rabiando por no morirse y lleno de grititos espantables sobre la inmortalidad y la resurrección de la carne. Se trata, no de un teórico, sino de un viejo ruidoso y contradictorio que dispara del lado que está vuelto y sin ton ni son; pero importa siquiera indicar en la dirección de este Jeremías furioso porque algún eco ha encontrado entre nuestros literatos:

> "... me dan raciocinios en prueba de lo absurda que es la creencia en la inmortalidad del alma; pero estos raciocinios no me hacen mella, pues son razones y nada más que razones, y no es de ellas de lo que se apacienta el corazón. No quiero morirme, no, no quiero ni quiero querer-

lo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia.

"Yo soy el centro de mi universo, el centro del universo, y en mis angustias supremas grito con Michelet: '¡Mi yo, que me arrebatan mi yo!'...

"... No, no es anegarme en el gran Todo, en la Materia o en la Fuerza infinitas y eternas o en Dios lo que anhelo; no es ser poseído por Dios, sino poseerle, hacerme yo Dios sin dejar de ser el yo que ahora os digo esto. No nos sirven engañifas de monismo; queremos bulto y no sombra de inmortalidad" *

Como queda a la vista, este escritor quiere asombrarnos con sus "razones sobre la sinrazón de la razón", conmovernos con sus angustias de muerte, su prurito de inmortalidad, sus arrestos ante Dios, sus escozores de metafísico y toda una caterva de malestares privados que, como tales y guiándonos por la manera de su sujeto, debieran encerrarse en el círculo de su vida doméstica. Porque uno puede decirle a este escritor: "Y al público, ¿qué pueden importarle tan personales asuntos, sobre todo cuando son de naturaleza tan peregrina y, en todo caso, más que inútiles, nocivos? ¿Qué pueden importarnos usted y sus 'bultos de inmortalidad', usted y su teomegalomanía histeroide, usted y sus delirios narcisistas de persecución?" Claro está que, tratándose también en este caso de un autor que "hace el marciano" a toda vela, no podemos esperar réplica ninguna razonable; este hombre está por el no a lo que sea; decidle

* Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida,* p. 45.

que dos más dos hacen cuatro y os probará que sois unos cerdos criados por los griegos con esa extraña jalea de lo racional...

Entre estos extremos de la rabia por conservar los huesos y la angustia ante la posible imposibilidad de la existencia, entre la exaltación cerrada y tonta de la vida y la inmersión escéptica y morbosa en la muerte podemos intercalar otra filosofía que también disfruta de alguna aceptación en nuestro tiempo y que a los anteriores motivos suma otros de naturaleza semejante. Nos habla esta filosofía de "situaciones límite", es decir, de situaciones "de las que no podemos salir y que no podemos alterar"; en torno de estas situaciones quiere la doctrina de que hablamos aquí que surja la filosofía. Y todo el fondo de esta doctrina se ilumina cuando señala estas situaciones; dice el autor de tales ideas: "No puedo menos de morir, ni de padecer, ni de luchar, estoy sometido al acaso, me hundo inevitablemente en la culpa". * En otros pasajes, habla este autor de la desconfianza que el mundo despierta en nosotros, del fracaso absoluto y de la conciencia de estar perdidos como otras tantas situaciones límite. No resulta difícil concluir que las situaciones límite de Jaspers —azar, desconfianza, enfermedad, culpa, fracaso, extravío, muerte— apuntan como poderosos motivos hacia afuera de esta porquería de mundo, hacia lo alto, hacia la trascendencia, hacia el sempiterno Señor de las alturas.

Ahí está, pues, el esquema de una porción de filosofía que podemos estar interesados en importar. Si aplicamos el primero de nuestros criterios en los casos de Unamuno y Jaspers, casi inmediatamente tenemos un resul-

* Jaspers, *La Filosofía.*

tado; se trata de gente que no tiene nada que decir y mucho menos que hacer en nuestro tiempo; lo que hagan, si algo hacen, tendrá por efecto un retroceso de siglos de historia. Para esta gente, en última instancia, existe un Dios personal ante el cual debemos, andando el tiempo, justificarnos nadie sabe de qué ni mucho menos por qué. Se trata de personas enfermas de nostalgias pueriles. El mal para ellos es un factor inseparable del comportamiento humano; piensan —todos los de su calaña— que somos una mezcla de oro y estiércol. Con esta "antropología" están en condiciones de poner por escrito las más extrañas paradojas. Jaspers, por ejemplo, con sus ideas acerca de la culpa, se dedica a tender un velo sobre la culpabilidad de Alemania a propósito de los actos atroces cometidos en la Segunda Guerra Mundial por hombres de su pueblo. Distingue, en un libro que escribió sobre esto, cuatro especies de culpa. La culpa de las culpas es aquella que este escritor llama "culpa metafísica"; y ocurre que metafísicamente somos todos culpables. Claro está que somos culpables no sabemos de qué; pero, avergonzados como estamos de ser tan esencialmente culpables, podemos muy bien perdonar las culpas con respecto a cosas menores como el asesinato de seis millones de semejantes. De modo parecido, Unamuno se permite hacer un elogio de la guerra en el mismo libro de que obtuvimos las citas puestas más arriba...

Parece, pues, muy cierto que pensadores como Jaspers y Unamuno están vueltos de espaldas a la historia y ocupados en inútiles tareas subordinadas a una forma de enajenación ya sin vigencia: la enajenación religiosa. En la medida en que demos positivo lugar a su pensamiento, estaremos contribuyendo a aplastar a nuestros pueblos bajo una montaña de ficciones sin destino concebible.

Y otro tanto ocurre en el caso de Heidegger. El énfasis que este autor pone en la muerte da una orientación pesimista a toda su filosofía. La manera de proyectar una existencia auténtica en este filósofo conlleva el peligro de hacernos caer en el derrotismo o, a lo más, en la inacción. Si está por encima de nosotros como posibilidad irrebasable la muerte, la disipación en la imposibilidad, ¿qué signo tendrá nuestro proyecto de vida? ¿No parece obvio que todo el trabajo de Heidegger conduce al mismo término que el encontrado en el caso del nihilismo construccionalista, es decir, la enajenación en la nada? Heidegger, en el fondo, nos está diciendo que todo proyecto se disuelve en la nada y, así, que debemos proyectar con la vista puesta en este límite. Se existe propiamente (si entiendo a este autor) cuando se proyecta la existencia subordinándola a una actitud abierta y propia ante la muerte. Yo quisiera encontrar el nexo entre tal manera de proyectar y la realización de la justicia social. Porque, para estar en condiciones de hacer algo en este sentido, parece ser la vida y sólo la vida de nuestros semejantes lo que debe entrar en consideración. Heidegger hace malabarismos con la existeneia mundanal; pero esa existencia no tiene más de impropio que la injusticia social. Heidegger es el crítico teológico-metafísico de la existencia burguesa. Critica esta existencia desde el punto de vista de una nebulosa metafísica donde está sentado; quiere una existencia propia de la burguesía desde el punto de vista del Absoluto. Y levanta tal polvo de protestas abstractas sobre el Ser y la Palabra que nadie ve, a través de tanta confusión, el simple hecho de que este filósofo está trabajando a cuenta del embotamiento y el olvido. El nos dice que nos hemos olvidado del Ser, y suscita así las condiciones de un

olvido concreto: el olvido de los miserables que mueren por millones mientras los ideólogos de la explotación se soban entre ellos las partes sensibles de su "vocación del Ser" y nada hacen por resolver lo soluble. Parece cosa cierta: si proyectamos desde la perspectiva de la muerte, podemos concluir asesinando a nuestros hijos; así nada resultará, para quien no sea un super-Heidegger, sino la desesperación y la angustia...

No cabe entonces duda: estas filosofías de la existencia se reducen, como el nihilismo positivista, a los extremos casi absurdos de un mundo en crisis.

Pero, haciendo funcionar el otro criterio, ¿podríamos propiciar la importación a Latinoamérica de tales engendros ideológicos? Haciendo chistes, se podría responder que no estaría mal entrar en una población callampa y decirle a sus habitantes que si empujan con el señor Unamuno acaso el buen Dios les conserve los huesos para la eternidad; o que, de no ser así, no es para tanto ruido porque el señor Jaspers ha mostrado que el fracaso, la culpa y la enfermedad son situaciones límite. Podría, incluso, ponerse un poco de salsa edificante en el discurso y arengar a los habitantes famélicos y hambrientos de esta población mostrándoles que, en su condición de rotos enfermos, fracasados y culpables, están maduros para la filosofía; que reflexionen —se les dirá— en su envidiable situación límite y se harán filósofos; serán rotos-filósofos porque el señor Jaspers dice que meditando en tales situaciones límite es como surge radiante la filosofía. Y si tales rotos, desagradecidos, no reaccionan ante tanta maravilla, se recurrirá al extremo: se les hablará de la muerte y se les pedirá que "procuren la posibilidad de la muerte" para que enderecen su vida. Está a la vista: las doctrinas de los señores existencialistas

se prestan a maravillas en Latinoamérica; sobre todo para consuelo y edificación de los millones de seres-ahí cuyo modo de ser es el hambre.

Supongo que después de esta defensa las cosas seguirán igual que antes.

Hay otra ideología, la marxista. Nos dice que las formas más elevadas de la cultura tienen como condición de existencia el régimen económico de la comunidad en que surgen y que, por ello, o se las arreglan para ser consistentes con dicho régimen o son eliminadas. Nos dice que el espíritu absoluto es ciertamente muy bonito; pero que el espíritu existente es relativo y tiene que acomodarse a rudas condiciones que le afean la cara. Nos dice, hablando más específicamente, que si la comunidad está cimentada sobre formas materiales que se reducen simplemente a la organización de la explotación, es imposible que las formas espirituales sean contrarias a dicha situación, sino a lo sumo indiferentes respecto de ella, aunque en la mayoría de los casos toman, a la verdad, la defensa de la explotación mediante ideologías que la justifican y, en la totalidad de los casos, levantan un fantástico aparato que enmascara la clave de la comunidad, que reside en el materialismo, en el robo, en la separación de los hombres entre sí por los motivos más bajos. De manera que —nos dice esta doctrina— no debemos tomar las formas espirituales que surgen en una comunidad como si tuvieran veinticuatro quilates, sino más bien ver en ellas la manera imperfecta como existen el bien, la verdad y todo un montón de cosas parecidas que llevan vida espectral; ver, mejor dicho, lo que hay de puro y de espurio en toda forma espiritual y limpiarla de impurezas, siquiera especulativamente, mediante la crítica que muestra cómo nacen viciadas las criaturas

espirituales por causa de una contradicción material y que enseña cómo se superan las contradicciones quebrando mediante un golpe revolucionario su condicionamiento material.

Es decir, la doctrina marxista conlleva también una crítica de las ideologías y de esta manera muy bien se presta para mantener fuera de peligro un mundo como el nuestro que, teniendo por delante la tarea de enderezarse seria y responsablemente, no puede caer en la trampa de tomar justamente la droga que prolongará por los siglos de los siglos su condición de continente explotado.

Ni comporta el riesgo de alguna forma particular de enajenación el importar una doctrina como ésta. Claro está, los que disfrutan del estado actual pueden representarse esta filosofía como la enajenación en pleno o como —según dicen algunos— una forma más de enajenación; pero es evidente que tal perspectiva se muestra necesaria y que no puede importarnos. Lo positivamente importante es que tal doctrina, la doctrina marxista, ha surgido en la dialéctica de la enajenación misma y el esquema de una superación definitiva de la forma como ha existido hasta aquí el espíritu histórico, es decir, fuera de sí y en la figura de fetiche. La doctrina marxista, precisamente, busca la superación de las contradicciones de base en su fase de explotación del hombre por el hombre; busca así eliminar la fuente secreta del egoísmo mistificador y el servilismo del intelecto; busca, entonces y finalmente, aplastar la especie de ideologías que nosotros quisiéramos evitar como una peste peligrosa.

Y es evidente que buscando nosotros, latinoamericanos, aquel aspecto de nuestra realidad que dé lugar a una filosofía, a una reflexión seria y verdadera puesta en relación con la vida y las tareas de la vida, encontraremos que tal

aspecto está representado por la miseria, la postración, el hambre que imperan en nuestro continente. Si es probable que en el futuro anden bien las cosas para nosotros, podemos entonces esperar hasta el momento en que hayamos puesto en existencia las condiciones de ese futuro para ver qué especie de filosofía verdea en Latinoamérica. Entonces, y sólo entonces, si surgen entre nosotros pensadores a quienes "les duela el Ser" y sólo quieran arrancar al olvido "la pregunta que pregunta por el Ser", o si prende en nuestras academias del futuro la inclinación sobre cuestiones como la culpa, el fracaso o la muerte, será acaso legítimo atender a las angustias de esa gente futura; pero, al presente, girando a lo redondo y buscando la razón de existencia de tanto metafísico latinoamericano, debemos reconocer abiertamente que no están en parte ninguna. Lo que importa al presente, entonces, en cuanto a la filosofía atañe, es suministrárnosla apropiada a nuestras tareas; necesitamos una filosofía que nos diga cómo podemos salir de la miseria y a renglón seguido establecer las condiciones del progreso social hacia la justicia; necesitamos una filosofía inmediata a la acción.

Ya sabemos; se nos dirá que la filosofía es contemplativa y que se ocupa de procurarnos la verdad absoluta. Y podemos —haciendo esfuerzos para tragarnos la indignación— conceder sobre esto cuanto se quiera. Pero nadie se ocupa de la verdad absoluta cuando se está cayendo la casa; y quien lo haga sentado en un rincón tendrá que estar de acuerdo con nosotros en que su reino no es de este mundo, que carece de importancia todo su quehacer y que los discípulos que pueda recoger estarán a punto con él para ser aplastados. La filosofía que debemos procurarnos debe ser inmediata a la acción;

solamente en tales condiciones podemos aspirar a poner raíces en la existencia y tener a corto o largo plazo un pensamiento templado por nosotros, puesto a prueba por nosotros, verdaderamente nuestro y así universal.

Hay, claro está, centenares de filósofos latinoamericanos que hablan de la acción. Yo mismo he escuchado los discursos de una media docena. Dicen, por ejemplo, que hay que acordar las palabras con el comportamiento; pero no se ve que hagan ellos lo que dicen. Dicen que no debemos mentir, y mienten; que no debemos ser vanidosos, y lo son; que debemos abrirnos al diálogo, y nadie los encuentra en parte ninguna; que la verdad es el valor más alto, y se ocupan del dinero; que debemos ser humildes, y vociferan; que quieren ser maestros de la juventud, y la corrompen; que debemos ser estudiosos, y afectan un conocimiento que no tienen; que la valentía es una virtud, y arrancan; que debemos ser sencillos, y afectan una palabrería pedante; que debemos guiarnos del ejemplo de Sócrates, y lo asesinan...

Por lo demás, la palabrería de estas gentes acerca del pensamiento y la acción no pasa de un abstracto confusionismo. Porque a lo sumo producen en sus oyentes ese imponderable en sí mismo ridículo que nombran inspiración o entusiasmo. Y sale uno de las clases de esta gente lleno de arrechuchos titánicos y de un enorme *élan* hacia... no se sabe dónde.

Pero la tarea del filósofo es otra. Forma éste una conciencia en su discípulo, suscita en él disposiciones inteligentes, fija en su pensamiento una representación específica y articulada en el detalle de la realidad que importa. Todo esto se logra en la comunicación y en el comportamiento. Sobre todo en un medio como el nuestro, donde la filosofía no tiene otro destino que contribuir como teoría y crítica a la eliminación de la miseria,

importa que la especulación se encuentre siempre a un paso de la realidad.

Me preguntarán: ¿qué tareas, entonces, debe precisamente cumplir un filósofo latinoamericano? ¿No está la filosofía bien definida por una problemática casi eterna que se reparten las distintas disciplinas filosóficas?

Respondo: La forma escolar, canónica, estereotipada casi, de la filosofía debe enseñarse en nuestros liceos y universidades. Todo esto es rutina que debe someterse al estilo y manera que impera en todas partes. Después de esto comienza el filosofar. Y el filosofar comienza siendo crítica de esa filosofía canónica y separando lo que en ella no tiene más valor de lo que tiene aún vigencia; y en esto último lo que no tiene en absoluto valor. Para determinar lo que tiene vigencia, basta dar una ojeada a la literatura filosófica; tienen vigencia la lógica, la dialéctica, la filosofía de la historia, la antropología y la metafísica; no tienen en absoluto valor dentro de lo que tiene vigencia las formas nihilistas de la lógica y la antropología. De lo que resta, debe separar la filosofía latinoamericana aquello que importa con vistas a tareas inmediatas y lo que importa no es poco ni deja de tener sus lados sublimes, que tanto atraen a los filósofos.

Yo sé que corro el riesgo de caer en las maneras esquemáticas que tanto atraen a nuestros intelectuales. Pero me esforzaré por indicar tocando el nervio de las cuestiones que quisiera proponer a mis hipotéticos filósofos.

A modo de introducción, digamos que Latinoamérica, mundo postergado y abandonado, aguarda el cumplimiento de la tarea de precisar las condiciones externas e internas de esta situación. El marxismo ha agotado el tema en lo relativo al factor económico; algo se ha

hecho —muy poco y vago— sobre el factor raza (inmigraciones, mestizaje, mundo aborigen); algunos también —literariamente todos los que conozco— han hecho observaciones un tanto exóticas sobre los factores ambientales; la cuestión cultural ha sido enfocada de modo pésimo y el resultado es un laberinto más embrollado que el de Creta; la cuestión histórica se reduce a un coro de lamentos por incorporarse a la "tradición occidental"; hay intentos antropológicos que no sirven de nada. Todo lo que se ha hecho es en escala microscópica y, acaso por la escasez de talento, sin sensible influencia. Es probable también que el confusionismo y la indiferencia concomitante sean signos sobre este mundo latinoamericano que no se levanta todavía a la altura de su propia conciencia...

Supuse más atrás que alguien hiciera una pregunta: ¿Qué tareas, entonces, debe cumplir un filósofo latinoamericano? Así decía la pregunta; y el lector querrá concedernos que, en cuanto a nosotros atañe, se precisa ya un fondo desde donde va a surgir la respuesta.

En primer lugar, vamos a filosofar con el propósito de entrar en existencia verdadera; con el propósito de aclararnos un camino posible por delante; con el propósito de apuntar sobre las condiciones de la injusticia y suscitar en nuestro pueblo la voluntad de liberarnos de la miseria; con el propósito de ganar una conciencia sincera y valiente de lo que somos y lo que podemos ser; con el propósito de atinar de una vez para siempre con la fórmula que esquematiza nuestras condiciones y posibilidades. Y para esto vamos a recurrir al expediente de medir nuestras palabras con los hechos; vamos, quiero decir, a especificar en el terreno sus condiciones, vamos a hacer la cuenta con las manos y sin otra mira que la

plena objetividad. Y a este método fenomenológico, en el sentido obvio de la expresión, agregaremos el dialéctico; esto quiere decir que a la mera descripción de la miseria, la postración, el desamparo, la injusticia, la demagogia, el arribismo, el irrealismo, la inacción, la explotación, la indolencia, etc., que surgen según vamos desde los estratos más bajos a los más altos, allegaremos después los criterios dinámicos que dan razón del estado general de nuestra sociedad, interiorizando los resultados de la mera descripción y abriendo así un horizonte histórico que sitúa nuestro mundo y un horizonte prospectivo que orienta las tareas que aguardan por delante. La manera conjugada de la descripción fenomenológica y el dinamismo dialéctico permiten cumplir, asimismo, la tarea antropológica que esclarecerá nuestra "manera de ser".

¿Por dónde se comienza? No hay problemas en esto como no se refieran a cuestiones secundarias de simplificación y ordenamiento. Comencemos por nuestra clase media. Nuestro filósofo debe hacer su descripción; tratar de los "ideales" de esta clase —un puesto bien rentado, una jubilación a corto plazo, una casita con muebles modernos, un automóvil, mucha "cultura", título universitario o empleo en un banco para sus hijos, etc.—; tratar de los hábitos de esta clase —cine, té, *boîte,* parlotería sin fin—; de sus creencias —catolicismo a media vela, "democratismo", individualismo—; de sus actitudes —arribismo, amaneramiento, parodia de decencia y moralidad—; de su ningún arraigo, su veleidad infinita, su cobardía, su incapacidad de acción, de creatividad y de imaginación; tratará asimismo de la desconfianza mutua, la falta de relación verdadera, la ninguna grandeza en el comportamiento; y de la caída en el vicio encubierto

con maneras hipócritas y altisonantes. Tratará también de los rasgos positivos de esta clase: su viveza intelectual, su habilidad polémica, las formas en que encauza una capacidad notable de sacrificio, las formas del desinterés, la abnegación, la simpatía, la objetividad; los pliegues infinitos por donde asoman recónditas nostalgias de vida buena y sana; la prontitud en la asimilación, el entusiasmo y sensibilidad por todo lo bello; los gestos y actitudes en que asoma la vocación del equilibrio y la cordura. En este juego, inasible, casi, de contrastes, nuestro filósofo buscará la unidad descriptiva atinando con la fórmula que agarre los elementos antagónicos. Y seguramente concluirá, como buen humanista, encontrando que todo el mal y desorden conflictivo de esta clase se origina en la ninguna medida y criterio con que se la ha empujado en una selva a prevalecer al buen tuntún. Se ofrecerá así una primera versión del abandono y desamparo en que vivimos; se ofrecerá como en perspectiva apocalíptica el espectáculo de millones de seres sin destino, sin horizonte ni tarea, carentes de toda estable referencia, hundidos, inconscientemente, en un juego que no tiene principio ni término, entrampados en un caleidoscopio que gira sin ton ni son, condenados a prosperar mordiéndose y quejándose, envueltos en espesa tiniebla y empujando de un lado a otro por salir de un mundo sin puertas ni ventanas: el mundo de la sorda e inexorable desesperación...

Y con esto, nuestro filósofo dará siquiera un estrecho lugar al estilo dialéctico y materialista. Porque surgirán naturalmente preguntas sobre la razón de este espectáculo espantable...

Pero hay mucho todavía que responder a quien pregunta por las tareas de la filosofía en Latinoamérica. Así

—y siempre por lo que a nosotros respecta— es importante la crítica de las instituciones que con más celo sujetan el *statu quo* y se esfuerzan por embotar todo intento de hacernos conscientes de la trampa rotunda donde estamos metidos. Esto implica un buen pedazo de filosofía política, jurídica, económica, social, educacional. Y del mismo modo, mucho importa entrar a saco y cuchillo en el ámbito de las expresiones culturales superiores: El arte, sobre todo, y la filosofía (únicas formas acaso de la cultura superior dignas, apenas, de ser tenidas en cuenta entre nosotros) deben ser sometidos a la más despiadada de las críticas. El énfasis, en general, debe ponerse en el irrealismo ideológico. Hay un peculiar y ridículo matiz que se extiende a lo largo y lo ancho de nuestro mundo cultural, matiz difícil de asir, que da a cuanto emprendemos un aspecto de mala película en colores; falta de veracidad, mímica incongruente, aparatosa parodia, gravedad inflada, caricaturesca y pedante, maneras pomposas de mono académico, he ahí frases que apuntan sobre un matiz inconfundible que a las claras expresa la ninguna interiorización y el puro aparato escénico con que se imitan modos espirituales que en la mayoría de los casos no guardan relación verdadera con nuestra realidad. Así, por ejemplo, nuestra "filosofía" ¿es más que un desordenado hacernos eco de las inquietudes que surgen, con o sin razón, en lejanos lugares? Los españoles deciden —nadie sabe por qué— traducir a los alemanes y he aquí a toda Latinoamérica "profundamente" conmovida por los problemas que conmueven a los alemanes. Si los alemanes dan el grito fenomenológico, he aquí a toda Latinoamérica ocupada de tener "intuiciones eidéticas"; si los alemanes deciden volver al Ser, he aquí a toda Latinoamérica con espasmos metafísicos. Y

lo mismo en todo lo demás; anda cada uno de nuestros filósofos repitiendo su parte con el estilo y modo de algún papa europeo. Pero la manera como podamos hacer algo con tales doctrinas nadie la ve; no hay una partícula de relación entre lo que se dicta en la cátedra y el mundo circundante.

Y lo mismo ocurre en la mayoría de las disciplinas restantes; nadie se esfuerza por radicalizar, o intentarlo, las doctrinas y teorías que vienen en los libros. Nadie crea la conexión, cualquiera sea, entre los contenidos teóricos y nuestra realidad. Tomo un ejemplo al azar: en lingüística se ha extendido la doctrina de la separación y autonomía de esta disciplina. Se dice "tal aspecto es ontológico, tal otro lógico, aquél psicológico. Hay que distinguir de tales aspectos lo propiamente lingüístico". Y yo pregunto: ¿Tiene quien esto enseña autoridad y formación suficiente para el detalle que exige todo el argumento? Por mis conversaciones con alumnos puedo aventurarme a afirmar que, si la tiene, no se muestra en los resultados. Pero hay más: ¿Se ocupa este teórico de resolver el problema de la manera como debe instruirse sobre esto en la escuela secundaria? Porque éste es un defecto general: formamos a nuestros profesores sin atender para nada a la relación con la instrucción secundaria. Pasando a otra cuestión: ¿Sabe nuestro lingüista el daño que causa al formar en nuestras generaciones cultas hábitos atomizantes? ¿Se le ha ocurrido pensar que de esta manera contribuye a la ignorancia, a la ninguna capacidad sintética y, en fin, a la indolencia? ¿Se da cuenta de que procediendo así está contribuyendo a que no se vea en manera ninguna —pongo este ejemplo— la relación entre nuestro desayuno y el mercado mundial del cobre? ¿Ha pensado en la partícula,

de ciertas proporciones, que con su doctrina está allegando a las maneras enajenantes del atomismo construccionalista? Un alumno para quien tal o cual complejo se presenta (porque se presenta así, no lo nieguen) como la suma abstracta de factores —éste psicológico, aquél lógico, el otro lingüístico, etc.— tenderá a no percibir la índole externa de nuestras determinaciones teóricas y caerá en estupideces como el alma y el cuerpo, lo material y lo mental, el sueldo y el trabajo, y no tendrá ojos para percibir la unidad dialéctica de todas las cosas. Me dirán: "Pero usted sale en todas partes con la dialéctica". Y yo respondo: Quiten la expresión que ello no remueve el hecho: el sueldo es el trabajo, y el trabajo es el sueldo. Y no saber percibir esta unidad de diferencias es una prueba elemental del grado en que están ustedes hundidos en el analitismo, del grado en que no han dedicado un mínimo de reflexión a las ideas que repiten a la carrera y en modo irresponsable...

Y otro tanto sucede en toda actividad cultural. En pintura, en poesía, en teatro, en música, en la novela incluso, algunos; en psicología, en epistemología, en pedagogía; por todas partes percibimos que surgen a la buena de Dios maneras y criterios, doctrinas y "teorías" que danzan en los aires sin esperanzas de enraizamiento. Allí donde la conexión práctica se muestra ineludible, mejor se manifiesta lo que decimos: todo se reduce a una secuencia interminable de ensayos y "reformas". Sale uno de nuestros hombres al extranjero y fatalmente vuelve con una idea "revolucionaria" que, apoyándose en el arribismo cultural y la nula imaginación de nuestra gente, no puede menos que poner en marcha. Y no importa que deba frustrarse; para eso siempre hay alguien que vuelve del extranjero con una nueva idea. En rela-

dura su pequeña novedad, y siempre hay un "genio" nuevo a la expectativa.

Y la razón de tanta frustración y veleidad es siempre la misma. Falta de enraizamiento. Allí donde de verdad entramos en contacto con lo propio no podemos fácilmente envejecer; porque dicho contacto supone una vitalización continua y una renovación permanente de nuestras tareas. El contacto puede, en sus comienzos, comenzar en función de una mala ideología; pero la realidad, diciendo abiertamente no, o corrigiéndonos, nos orientará con seguridad; y si nos mantenemos con porfía en el cuidado apasionado del contacto con la realidad, no perderemos de vista el objetivo.

Algunos, ya lo vimos más atrás, hablan de la "vocación del Ser"; es una vocación demasiado abstracta y sobremanera pedante. Yo me atrevería aquí a decir una frase también pretenciosa, cualificándola a renglón seguido por miedo a que me tilden de poeta. Esta frase dice: propiciar la vocación del contacto con la realidad. Fue un momento importante de mi vida especulativa y casi inútil, cuando me detuve con mis propias fuerzas y sin más vehemencia que la mía me pregunté mirando, por una parte, en torno y viendo a tanta gente miserable, abandonada y sin esperanzas, y encontrando, por otra parte, dentro de mi mente enajenada, tanta doctrina sobre la verdad, el absoluto, la moralidad y cosas por el estilo; me pregunté, digo: ¿Dónde está la figuración objetiva de las sublimes especulaciones de la filosofía? Mis dificultades con la verdad —qué sea y dónde está— ¿me servirán para el pan de esta criatura famélica que aguarda a mi lado por una limosna? Porque esta criatura fa-

mélica puede ser tan sólo una representación de mi conciencia o simplemente una construcción lógica; y su hambre puede no ser más que el contenido de una pesadilla; y el sentimiento doloroso que me invade de verla acaso sea solamente un hábito que mueven estímulos de valor relativo; y la realidad absoluta probablemente compense con creces todo esto de su hambre y mis lágrimas; y, por lo demás, como dice mi profesor de filosofía, poco importa esta 'instancia factual' y mucho, por el contrario, la esencia del hambre y la esencia del llanto; y todo esto será seguramente así, sobre todo si tengo en cuenta el montón de argumentos que han dejado caer sobre mi cabeza. Pero, así y todo, no hay ninguna entre las doctrinas que he aprendido que me enseñe la manera de eliminar la miseria y el hambre de esta criatura. De modo que voy a grabar bien en mi recuerdo la imagen de este pobre niño y voy a utilizar además un canon que me enseñó mi maestro de lógica, diciendo así: Si una doctrina exige que de hecho y para siempre un niño como éste no sea más posible, entonces, la conservaré en mi convicción; si, por el contrario, repasando cuidadosamente esta doctrina, encuentro (lo que espero sea fácil) que un niño como éste es siquiera posible dentro de ella, entonces, haré como si escuchara llover. Porque —a lo menos entre nosotros, aunque creo que en todo el universo mundo— la miseria es lo primero que hay que remover. Una vez removida la miseria tendremos acaso acceso a lo sublime. Porque mientras no removamos la miseria, estaremos todos sucios. Y al Absoluto —ténganlo por seguro— no le gusta la gente sucia.

AUGUSTO SALAZAR BONDY
(1926-1974)

SALAZAR BONDY *nació y se educó en Lima, Perú. Cuando murió, era profesor titular de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Director de la Biblioteca Filosófica, una serie publicada por dicha Universidad. Filósofo activo y prolífico, Salazar Bondy viajó extensamente por el continente americano, dando conferencias en universidades tanto latinoamericaas como norteamericanas y asistiendo a varios congresos de filosofía. Su impacto se hizo sentir tempranamente en el Perú y en varios países latinoamericanos como México.*

Entre las obras de este autor, que se pueden dividir en históricas y sistemáticas, figuran principalmente La filosofía en el Perú *(1954),* Irrealidad e idealidad *(1958),* Tendencias contemporáneas de la filosofía moral británica *(1962),* Historia de las ideas en el Perú contemporáneo *(1965),* Breve antología filosófica *(1967),* ¿Existe una filosofía de nuestra América? *(1968),* Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano *(1969) y* Para una filosofía del valor *(1971) entre otras.*

Salazar Bondy comienza su carrera filosófica desde una perspectiva fenomenológica inspirada en Hartmann y Heidegger. Más tarde se interesa por algunas ideas marxistas y en los últimos años de su vida adopta una actitud analítica, particularmente en lo que respecta a su teoría del valor. Esta ausencia de rigidez ideológica se debe a su concepción de la filosofía como una disciplina amplia e integradora.

Como se ve en sus obras, este autor se interesa desde el principio de su carrera en la filosofía de su país, y más tarde, de la América Latina en general. Su conocimiento en este terreno y sus aportaciones como crítico e historiador del tema lo llevan a pronunciarse respecto del problema de la filosofía latinoamericana que concierne a esta Antología. La posición que adopta, como ya se hizo notar en la Introducción, es crítica. A su juicio, la filosofía que se ha llevado a cabo en la América Latina hasta el presente ha sido producto de élites intelectuales que, a falta de originalidad propia, imitaban las diferentes corrientes filosóficas de moda en Europa. El resultado es una filosofía no auténtica, divorciada de la sociedad latinoamericana y sus necesidades; la filosofía latinoamericana es producto directo de la enajenación de nuestra sociedad y, como tal, la revela.

¿EXISTE UNA FILOSOFIA DE NUESTRA AMERICA*

UNA INTERPRETACION

En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* escribió Hegel: "La filosofía es la filosofía de su tiempo, un eslabón en la gran cadena de la evolución universal; de donde se desprende que sólo puede dar satisfacción a los intereses propios de su tiempo".[1] En otra parte del mismo libro, confrontado con la existencia de sistemas que pretenden reproducir doctrinas del pasado, o sea, hacer una suerte de traslado de un pensar a otro, formulaba esta tajante descalificación: "Estos intentos son simples traducciones, no creaciones originales; y el espíritu sólo encuentra satisfacción en el conocimiento de su propia y genuina originalidad".[2] Con lo cual el gran maestro de la historia de la filosofía ponía de relieve un hecho importantísimo en el dominio del pensamiento —que traduce otro más hondo y general de la existencia histórica—, a saber, que la filosofía como tal es un producto que expresa la vida de la comunidad, pero que puede fallar en esta función y, en lugar de manifestar lo propio de un ser, puede desvirtuarlo o

* *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968, pp. 112-133.

1 *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, 1955, t. I, p. 48.

2 *Ibíd.*, p. 49.

encubrirlo. Se da según esto el caso de una filosofía inauténtica, de un pensamiento mixtificado.

Tal como nosotros la entendemos, una filosofía es varias cosas: es análisis, es iluminación, es unificación de la experiencia del mundo y de la vida; entre estas cosas, es también —y seguramente no puede dejar de ser— la manifestación de la conciencia racional de un hombre y de la comunidad en que éste vive, la concepción que expresa el modo como las agrupaciones históricas reaccionan ante el conjunto de la realidad y el curso de su existencia, su manera peculiar de iluminar e interpretar el ser en que se encuentran instaladas. Porque se refiere al conjunto de lo dado, la filosofía tiene que ver con lo esencial del hombre, con su compromiso vital. En esta se diferencia de la ciencia, que no compromete al hombre total. Por otro lado, siendo ella la racionalidad consciente en su forma más exigente, siendo un intento de hacer inteligible el mundo y la vida, está ligada a los datos objetivos y por tanto no se confunde con la fe religiosa, que se nutre del sentimiento y la sugestión. La filosofía tiene que ver con la verdad, pero con la verdad total de la existencia racionalmente clarificada, lo que apela a la plena lucidez del hombre, a un esfuerzo total de su capacidad de comprensión, en suma, a algo que no puede menos que responder a lo más propio de su sustancia.

¿Cómo ocurre que la filosofía resulte inauténtica? El hombre filosofante construye la imagen de sí mismo en el mundo, como individuo y como grupo social. También como filósofo es —para usar las palabras de Ortega— el novelista de sí. Pero puede serlo como un escritor original o como un plagiario, como alguien que se retrata perfilando su idea genuina o como alguien que se ilusio-

na sobre sí, que "se hace ideas" sobre lo que es y toma como imagen suya la de otro. Entonces, creyendo conocerse, se ignora. Una filosofía puede ser esta imagen ilusoria, la representación mixtificada de una comunidad por la cual ésta "se hace ideas" —meras ideas— sobre su realidad y se pierde como conciencia veraz.

Tal cosa sucede de diversas maneras que estudia la teoría de las ideologías. Entre otras, ocurre cuando la filosofía se construye como un pensamiento imitado, como una transferencia superficial y episódica de ideas y principios, de contenidos teóricos motivados por los proyectos existenciales de otros hombres, por actitudes ante el mundo que no pueden repetirse o compartirse en razón de diferencias históricas muy marcadas y que a veces son contrarias a los valores de las comunidades que los imitan. Quien asume este pensamiento calcado cree verse expresado en él o se esfuerza en vivirlo como suyo, sin poder encontrarse en las imágenes que lo conforman. La ilusión y la inautenticidad prevalecen en este caso y se pagan con la esterilidad, que denuncia una falla vital y es siempre un riesgo para la vida individual y colectiva.

Esta ilusión antropológica tiene, no obstante, un lado veraz. El hombre de la conciencia mixtificada expresa por esta conciencia sus defectos y carencias. Si en lugar de producir sus propias categorías interpretativas una comunidad adopta ideas y valores ajenos, si resulta imposible para ella darles vida nueva y potenciarlos como fuente de proyectos adecuados a su salvación histórica, si los remeda en su carácter extraño y hace de ellos principios de conducta pese a su inadecuación, es porque en su mismo ser prevalecen los elementos enajenantes y carenciales. Una representación ilusoria de sí no es posi-

ble sino en la medida en que no hay cumplimiento de sí, en la medida en que no se alcanza a vivir genuinamente, por lo menos en ciertos sectores muy importantes de la existencia histórica, decisivos para la supervivencia de las naciones. En este punto es, pues, inexacto —aunque no falso— el negar veracidad a las filosofías inauténticas. Más exacto resulta decir que mienten sobre el ser que las asume, pero al mentir dan expresión a su real defecto de ser. Fallan al no ofrecer la imagen correcta de la realidad como ésta debiera ser, al no predicar su situación precaria en el conjunto de lo existente, pero aciertan, sin proponérselo, sin intencionarlo temáticamente, como expresión de la ausencia de un ser pleno y original.

Estas consideraciones son muy importantes en el plano de la filosofía de la cultura y tienen además consecuencias para la investigación social. En efecto, cuando en las ciencias humanas se habla de cultura, es preciso tener en cuenta los distingos aquí hechos. Por exigencia de la exactitud y la objetividad científicas, corrientemente se suele significar con este término un concepto único y neutral. Este uso, que por cierto ha permitido generalizar explicaciones y manipular empíricamente la vida social, es, sin embargo, insuficiente, como lo vemos en el caso de la filosofía. Creemos que las disciplinas sociales se encuentran ya en condiciones de asumir sin riesgos y de elaborar teóricamente los hechos concernientes a la inautenticidad y a la alienación de la comunidad y la cultura. El marxismo y el psicoanálisis, empíricamente controlados, pueden dar sugestiones muy valiosas a este respecto. Se trata de un paso indispensable porque no parece posible comprender la vida humana sin distinguir niveles de realización como son los de las carencias y las

plenitudes históricas, los cumplimientos y las alienaciones de los grupos y los individuos, lo cual obliga a diversificar conceptos y principios explicativos. A este respecto creemos que conviene manejar un concepto fuerte y propio de *cultura,* entendida como la articulación orgánica de las manifestaciones originales diferenciales de una comunidad, susceptibles de servir de pauta para contrastar la obra histórica de los pueblos y las épocas y reservar otros conceptos, como los de *modo de obrar, modo de proceder, manera de reaccionar, peculiaridades* o *rasgos característicos,* para otros fenómenos paralelos y generalmente relacionados estrechamente, aunque no identificables, con el de cultura.

Si con estas premisas interpretativas volvemos la vista a Hispanoamérica, podemos comprobar que en ella se da un hondo defecto de cultura. Al comentar un libro mío sobre la historia de las ideas en el Perú contemporáneo, el joven historiador francés Jean Piel escribió: " '¿Cómo se puede ser peruano?' habría dicho en su tiempo Montesquieu el filósofo. '¿Cómo se puede filosofar en el Perú de nuestro tiempo?', agregamos nosotros".[1] Estas preguntas valen inclusive extendidas a todos los tiempos y a toda nuestra América y apuntan a nuestro ser carencial, a la existencia de un problema de autenticidad en el hombre de esta parte del mundo, justamente resaltado en su conexión con la meditación filosófica. Por cierto que en el nivel de los simples hechos, de la realidad natural, las preguntas citadas no ofrecen dificultad y quizá hasta no valen la pena de ser planteadas.

1 *La Pensée,* París, Nº 127, p. 143.

En este plano se puede ser cualquier cosa desde el momento que se es. Pero cuando se toma en cuenta todo lo que comporta una realidad histórica como tal, lo que implica de aspiraciones y de proyectos, de normas y de valores articulados con la base natural, entonces la cuestión de la posibilidad de ser adquiere pleno sentido y nos pone al frente la entidad peculiar del existir inauténtico.

Porque lo cierto es que los hispanoamericanos estamos claramente en el caso de este existir inauténtico: vivimos desde un ser pretendido, tenemos la pretensión de ser algo distinto de lo que somos y lo que podríamos quizá ser, o sea, vivimos alienados respecto a la propia realidad, que se ofrece como una instancia defectiva, con carencias múltiples, sin integración y por ende sin vigor espiritual.

De allí que en nuestras comunidades prevalezcan la mixtificación y la ficción. Muchas instituciones —seguramente todas las que tienen fuerte resonancia social— poseen signo distinto del que declaran y la mayoría de las ideas cobran comúnmente un sentido extraño y aun opuesto al significado original que oficialmente se les reconoce. Las más variadas formas de conducta y relaciones intersubjetivas, sinnúmero de usos y costumbres coinciden en esta entidad ambigua, en este funcionar y estar motivados de modo contrario al que pretendidamente les corresponde. Piénsese en la democracia hispanoamericana o en la libertad de empresa, en la administración de justicia y en los estándares de moralidad, en la religión y los valores sociales, en la Universidad o el Estado, y se verá a qué tremenda inversión de ser apuntan mis consideraciones. En última instancia, vivimos en el nivel consciente según modelos de cultura que no tienen

asidero en nuestra condición de existencia. En la cruda tierra de esta realidad histórica, que ha de ser juzgada tomando en cuenta las grandes masas pauperizadas de nuestros países, la conducta imitativa da un producto deformado que se hace pasar por el modelo original. Y este modelo opera como mito que impide reconocer la verdadera situación de nuestra comunidad y poner las bases de una genuina edificación de nuestra entidad histórica, de nuestro propio ser. Semejante conciencia mixtificada es la que nos lleva a definirnos como occidentales, latinos, modernos, católicos y demócratas, dando a entender con cada una de estas calificaciones, por obra de los mitos enmascaradores que tienen libre curso en nuestra conciencia colectiva, algo distinto de lo que en verdad existe.

Un caso muy significativo de esta inautenticidad y este ser carencial es justamente el de la filosofía hispanoamericana —y con ella de todo otro pensamiento afín por sus propósitos teóricos—, que ofrece ese sello de negatividad que antes apuntamos. Esta negatividad no es sino el reverso de la representación ilusoria de nuestro ser en que ella consiste. Por imitativa ha sido, a través de sus diversas etapas hasta hoy, una conciencia enajenada y enajenante, que le ha dado al hombre de nuestras comunidades nacionales una imagen falsa y superficial, por remedada, del mundo y la vida, de *su* mundo y de *su* vida. Sin que en esto pueda hablarse de ningún propósito deliberado y aun operando en muchos casos una voluntad "patriótica", el pensamiento hispanoamericano ha obedecido de hecho a motivaciones distintas a las de nuestro hombre y ha asumido intereses vitales y metas que corresponden a otras comunidades históricas. Ha sido

una novela plagiada y no la crónica verídica de nuestra aventura humana.

La filosofía hispanoamericana sanciona, pues, el uso de patrones extraños e inadecuados, y lo sanciona en un doble sentido, derivado de la ambivalencia de nuestro existir, a saber: como asunción consciente de conceptos y normas sin raíces en nuestra condición histórico-existencial, y como producto imitativo, sin originalidad y sin fuerza, que, en lugar de crear, repite un pensar ajeno.

No nos extrañe que una comunidad desintegrada y sin potencialidad, una comunidad alienada, dé una conciencia filosófica mixtificada. La filosofía, que en una cultura plena es la cima de la conciencia, en una realidad defectiva es difícil que tienda a ser la consagración de la pérdida de sí, un pensar trascendente pero sin sustancia ni efecto en la historia, una meditación extraña al destino de los hombres que la alimentan con su inquietud reflexiva.

¿Dónde está la causa de esta situación, el complejo determinante del estado de cosas que afecta de semejante modo a Hispanoamérica como conjunto y a cada una de las naciones que la constituyen? Si nos percatamos de que la condición que hemos descrito no es exclusiva de los países hispanoamericanos, sino que en mucho es similar a la de otras comunidades y agrupaciones regionales de naciones de nuestro tiempo, todas las cuales pertenecen a lo que hoy se conviene en llamar el Tercer Mundo, se hará claro que para explicar el fenómeno de nuestra filosofía es indispensable utilizar conceptos como los de subdesarrollo, dependencia y dominación. En efecto, los países subdesarrollados presentan una suma de

características básicas negativas que, de un modo o de otro, se vinculan con su condición dependiente y su sujeción a otros centros de poder económico-político. Estos son las metrópolis o grandes potencias industriales, naciones que han alcanzado altos niveles de desarrollo —y de capacidad de dominio en el complejo mundial—, las cuales dirigen de acuerdo a sus propios intereses el proceso político-económico de los países del Tercer Mundo. Estas características negativas son fácilmente coordinables con los fenómenos peculiares de culturas como la nuestra.[1] No es por azar por lo que los países de la América hispanoindia estuvieron sujetos primero al poder español y que luego pasaron de la condición de colonias políticas de España a la de factorías y centrales de aprovisionamiento o mercados del imperio inglés, firmemente sometidos a su control económico y aun político, imperio que ha venido a heredar, con una red de poder más eficaz y cerrada, Estados Unidos. Dependientes de España, Inglaterra o Estados Unidos, hemos sido y somos subdesarrollados —valga la expresión— *de* estas potencias y, consecuentemente, países con una cultura de dominación.[2]

1 Hemos bosquejado una interpretación de la cultura peruana, a base de las ideas aquí expuestas, en el volumen colectivo *Perú problema* (Moncloa Editores, Lima 1968), que recoge otros trabajos, de orientación convergente, por José Matos Mar, Jorge Bravo Bresani, Alberto Escobar y Julio Cotler.

2 Para prevenir errores de interpretación del fenómeno de las culturas de países dependientes, creemos necesario distinguir el caso de formas culturales tradicionales, que han tenido una vigencia plena en un momento del pasado, y los productos actuales de esa misma tradición en que operan los factores de dominación y desintegración histórico-cultural. Se hace necesario estudiar desde esta perspectiva, por ejemplo, el pensamiento hindú, comparando su fuerza original con la de sus productos contemporáneos.

Nos hemos referido arriba a los grandes rasgos de la condición de Hispanoamérica, con indicaciones globales del fenómeno del subdesarrollo y la dominación, y preferimos quedarnos en este plano para llamar mejor la atención sobre el carácter esencial de nuestra cultura y su causa básica. Se puede objetar, a no dudarlo, la simplicidad de la explicación. Estamos convencidos de que podría matizarse mucho sin variar la tesis en lo sustantivo, pero tememos que los árboles de la matización no dejen ver el bosque de la razón básica, tememos que el pluralismo refinado de las explicaciones secundarias nos desvíe de la comprensión original. Por eso insistimos en que lo decisivo en el caso hispanoamericano es el subdesarrollo, la dependencia y los lazos de dominación, con los caracteres peculiares que tiene como variante histórica multinacional.

El efecto sociocultural de tal estado de cosas es esa sociedad mal formada y esa cultura defectiva que la filosofía expresa y a la vez sufre. Hemos hablado de nuestras dependencias históricas sucesivas. Recordemos ahora que en consonancia con ellas nuestra filosofía fue un pensamiento originalmente impuesto por el conquistador europeo de acuerdo a los intereses de la Corona y la Iglesia españolas. Más adelante ha sido un pensamiento de clase dirigente o de *élites* oligárquicas refinadas y ha correspondido generalmente a olas de influencia económico-política extranjeras. En todos estos casos operan el subdesarrollo y la dominación.

Por otro lado, si comparamos los caracteres que hemos encontrado en nuestro pensamiento con los fenómenos del subdesarrollo, veremos que no se oponen sino que, por el contrario, armonizan cabalmente entre sí, lo cual permite explicaciones suficientes de muchos de esos

caracteres. Por ejemplo, los países dominados viven hacia afuera, pues dependen en su existencia de las decisiones de las potencias dominantes; este rasgo puede ponerse en relación con la receptividad y el carácter imitativo de la filosofía —y no sólo de la filosofía— que es típico de Hispanoamérica. Por otro lado, cuenta el hecho de que los países subdesarrollados carecen de fuerza y dinamismo por la condición deprimida de su economía y por la falta de integración y organicidad en su sociedad, de donde se sigue que no hay base para un sello propio del pensamiento capaz de neutralizar el impacto foráneo y la tentación imitativa. Las producciones espirituales en conjunto carecen, además, del vigor necesario para insertarse como aportes novedosos en el proceso mundial de la civilización, del modo como las economías y las sociedades de nuestros países no tienen ninguna vigencia directiva en el proceso mundial del poder. Y si consideramos el caso de la distancia entre quienes practican la filosofía y la comunidad hispanoamericana, vemos que —a diferencia de lo que puede ser normalmente la relación entre el especialista y el público común en los países industriales avanzados— traduce el abismo entre las *élites* que viven según un modelo exterior y las masas pauperizadas y analfabetas encuadradas dentro del marco espiritual de tradiciones y creencias remotas y esclerosadas. Consecuentemente, la frustración del pensador hispanoamericano se enraiza en la imposibilidad de vivir según los patrones culturales extranjeros y en la incapacidad simultánea de hacer fecunda en el pensamiento la vida de la comunidad estancada por la realidad del subdesarrollo, con toda su carga negativa. Finalmente, advirtamos que la unidad de la problemática filosófica hispanoamericana tiene un punto esencial de sustentación

en la coincidencia del *status* de nuestros países como naciones subdesarrolladas y sujetas a lazos de dominación, hecho que da en todas ellas, como tono agregado a sus características hispanoindias o mestizas de varios órdenes, una constante negativa a través de la historia.

Nuestro pensamiento es defectivo e inauténtico a causa de nuestra sociedad y nuestra cultura. ¿Tiene que serlo necesariamente, siempre? ¿No hay escape a esta consecuencia? Es decir, ¿no hay manera de darle originalidad y autenticidad? Respondemos positivamente. Sí la hay, porque el hombre en ciertas circunstancias —no frecuentes ni previsibles— salta por encima de su condición actual y trasciende en la realidad hacia nuevas formas de vida, hacia manifestaciones inéditas que perdurarán o darán frutos en la medida en que el movimiento iniciado pueda extenderse y provocar una dialéctica general, una totalización de desenvolvimiento, eso que en el terreno político-social son las revoluciones. Esto significa que aquella parte del hombre que se empina sobre su circunstancia no podrá hacerlo con fertilidad y de modo perdurable sino cuando el movimiento que su gesto esboza sea capaz de articularse con el resto de la realidad y provocar en ésta una mutación de conjunto.

Esto es válido para la sociedad y la cultura en general; lo es también para la filosofía en particular, sin contar el hecho de que la filosofía, mejor que otras creaciones espirituales, por su condición de foco de la conciencia total del hombre, podría ser esa parte de la humanidad que se empine sobre sí y que vaya de la negatividad del presente a formas nuevas y superiores de realidad. Pero para ello tiene que poseer determinadas valencias suscep-

tibles de conectar la teoría pensada con toda la realidad vivida y operar de un modo tal que, por una utilización eficaz y prudente de los recursos históricos disponibles, produzca en las áreas adecuadas de la vida social las reacciones dialécticamente más fecundas.

Hegel decía que el buho de Minerva levanta el vuelo al atardecer, con lo cual daba a la filosofía el carácter de una teoría que elucida el sentido de los hechos ya consumados. Pero en el crepúsculo suelen estar los presagios del amanecer. Contra el veredicto del gran filósofo alemán, nosotros creemos que la filosofía puede ser y en más de una ocasión histórica ha tenido que ser la mensajera del alba, principio de una mutación histórica por una toma de conciencia radical de la existencia proyectada al futuro. Cabe hablar de un sentido práctico de la filosofía en cuanto el pensar totalizador se proyecta al esclarecimiento de la existencia y a la apertura de horizontes inéditos de la historia. La crítica se hace así constructiva de mundos nuevos después de haber cancelado todos los fantasmas de la ilusión histórica.

El problema de nuestra filosofía es la inautenticidad. La inautenticidad se enraiza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados. La superación de la filosofía está, así, íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que, si puede haber una filosofía auténtica, ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascendental. Pero no necesita esperarlo; no tiene por qué ser sólo un pensamiento que sanciona y corona los hechos consumados. Puede ganar su autenticidad como parte del movimiento de superación de nuestra negatividad histórica, asumiéndola y esforzándose en cancelar sus raíces.

La filosofía tiene, pues, en Hispanoamérica una posibilidad de ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y la afecta: convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición. Ha de ser entonces una reflexión *sobre* nuestro *status* antropológico o, en todo caso, *consciente* de él, con vistas a su cancelación. Una reflexión aplicada al lenguaje o las cosas, al conocimiento o la conducta, pero siempre antropológicamente relevante como autoanálisis. Esto quiere decir que una buena parte de la tarea que tiene por delante nuestra filosofía es destructiva —a la larga destructiva también de su entidad actual como pensamiento alienado. Porque debe ser una conciencia canceladora de prejuicios, mitos, ídolos, una conciencia apta para develar nuestra sujeción como pueblos y nuestra depresión como seres humanos; en consecuencia, una conciencia liberadora de las trabas que impiden la expansión antropológica del hispanoamericano, que es también la expansión antropológica de toda la especie. Dicho de otro modo, este pensamiento habrá de poner de lado, desde el principio, toda ilusión enmascaradora y, sin temor al ejercicio más frío y técnico del pensar, sumergirse en la sustancia histórica de nuestra comunidad para buscar en ella el sustento de los valores y categorías que la expresen positivamente y le revelen el mundo. Y estos valores, a su vez, habrán de ser fuente de energía y resorte de un movimiento transformador capaz de llevar adelante, con el aporte de todos nuestros países, un proceso ascendente de civilización.

El problema de nuestro pensamiento filosófico se liga de este modo con el reto histórico que enfrentan

hoy los países del Tercer Mundo y, dentro de éste, la América hispanoindia. Puesto que nuestros pueblos sólo saldrán de su condición rompiendo los lazos que los tienen sujetos a los centros de poder y manteniéndose libres con respecto a toda otra sujeción que paralizaría su progreso, se hace claro que la filosofía que hay que construir no puede ser una variante de ninguna de las concepciones del mundo que corresponden a los centros de poder hoy, ligadas como están a los intereses y metas de esas potencias. Al lado de las filosofías vinculadas con los grandes bloques actuales o del futuro inmediato, es preciso, pues, forjar un pensamiento que, a la vez que arraigue en la realidad histórico-social de nuestras comunidades y traduzca sus necesidades y metas, sirva como medio para cancelar el subdesarrollo y la dominación que tipifican nuestra condición histórica. Es preciso que, dentro del cuadro general del Tercer Mundo, los países hispanoamericanos, puestos a construir su desarrollo y a lograr su independencia, encuentren el apoyo de una reflexión filosófica consciente de la coyuntura histórica y decidida a construirse como un pensar riguroso, realista y transformador. Este propósito se beneficiará de los esfuerzos nacionales particulares, pero necesitará también una acción concertada, necesaria y fecunda en cuanto promotora de la unidad de Hispanoamérica, unidad que no sólo corresponde a los hechos sino que además es imperativa en esta época de vigencia de grandes agrupaciones multinacionales.

Creemos indispensable advertir a esta altura de nuestro alegato que no estamos postulando la necesidad de una filosofía *práctica, aplicada* o *sociológica,* como más de una vez se ha propuesto al pensamiento hispanoamericano. Estamos convencidos de que el carácter teórico

estricto —que no tiene que significar en nada divorcio de la práctica—, la más alta exigencia reflexiva, es indispensable en la filosofía hispanoamericana como en toda filosofía fecunda. Y es preciso advertir a este respecto que la distribución de las tareas en filosofía, recomendada algunas veces, incluso por figuras próceres de nuestra historia —recuérdese el caso de Alberdi—, según la cual la teoría correspondería a Europa y la aplicación a Hispanoamérica, es una manera más de condenarnos a la dependencia y la sujeción, como en el campo de la economía lo es el reservar para las grandes potencias la industria pesada, dejando a los países subdesarrollados los sectores más débiles de la producción industrial. En ciencia y en filosofía, sólo quien tiene la clave de la teoría puede hacer suyos los avances mayores y los poderes de la civilización. Si nos es necesaria la filosofía estricta, como creemos que lo es, debe comprender, por consiguiente, la teoría y a la vez la aplicación, concebidas y ejecutadas a nuestro modo propio, de acuerdo a nuestras pautas y categorías. Así como la ciencia, que, pese a su neutralismo declarado y su asentamiento en la objetividad, implica —sobre todo en las disciplinas sociales— un ingrediente de interpretación e ideología que pide su elaboración de acuerdo a nuestros propios enfoques y perspectivas, así también la filosofía, incluso como teoría, no es neutral en el modo de indiferente a la vida y debe estar nutrida por la vida de nuestros pueblos para ser adecuada a su esencia y sus fines. Sin olvidar que justamente el filtro necesario para la ideología de la ciencia sólo es posible, sin afectar la existencia de una comunidad ni la verdad objetiva, cuando la filosofía, que es la postrera instancia de la crítica, se

construye en acuerdo con la realidad del existir histórico de esa comunidad.

Por consiguiente, quienes sienten el llamado del pensamiento reflexivo en Hispanoamérica, a la vez que se sumergen en su medio vital, no pueden dispensarse de adquirir las técnicas desarrolladas por el pensamiento filosófico mundial en su larga historia, ni conviene que dejen de lado aquellos conceptos y métodos capaces de servir de soportes a una teoría rigurosa. A costa seguramente de penosos esfuerzos, deben hacer suyos todos estos productos, más difíciles de adquirir por ellos sin respaldo de una sólida base cultural nacional y operando en contrario un cierto elemento de disparidad de culturas. Pero todo el tiempo han de tener conciencia de su carácter provisional e instrumental, de su condición de medios y elementos filtrantes de un proceso mental coordinado con el desarrollo nacional, para no tomarlos como modelos definitivos ni como contenidos absolutos. Deben tener siempre presente que son en mucho herramientas teóricas que hay que utilizar en tanto no haya otras más eficaces y más adecuadas al descubrimiento y expresión de nuestra esencia antropológica, que han de producirse al hilo de la mutación histórica de nuestros pueblos.

Resumo y doy las fórmulas escuetas del planteo aquí expuesto, advirtiendo que en él operan las siguientes convicciones primarias o presupuestos aceptados de antemano:

a) que hay diferencia entre la plenitud y la depresión de una comunidad como de un individuo, entre su independencia, su desenvolvimiento autónomo y su

dominación, o sea, el estar sometido a las decisiones y los intereses de otra entidad histórica (nación, Estado, etcétera);

b) que son más deseables y mejores la plenitud de ser, la autenticidad y la autonomía, que sus contrarios; y

c) que en la historia es posible la novedad, el salto dialéctico que permite el paso de un nivel de realizaciones a otro, la emergencia de formas inéditas de existencia;

d) que —como se declaró en la Introducción— puede hablarse de los países de la América hispanoindia como una unidad de cultura;

e) que la fisolofía estricta es un valor de civilización que necesitamos realizar.

Sobre la base de estas asunciones implícitas, hemos sostenido las siguientes tesis:

I. Nuestra filosofía, con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental.

II. La causa determinante de este hecho es la existencia de un defecto básico de nuestra sociedad y nuestra cultura. Vivimos alienados por el subdesarrollo conectado con la dependencia y la dominación a que estamos sujetos y siempre hemos estado.

III. Nuestra vida alienada como naciones y como comunidad hispanoamericana produce un pensamiento alienado que la expresa por su negatividad. Nuestra sociedad no puede menos de producir semejante pensamiento defectivo.

IV. Este pensamiento inauténtico por alienado es además alienante, en cuanto funciona generalmente como imagen enmascaradora de nuestra realidad y factor que coadyuva al divorcio de nuestras naciones respecto a su ser propio y sus justas metas históricas.

V. La constitución de un pensamiento genuino y original y su normal desenvolvimiento no podrán alcanzarse sin que se produzca una decisiva transformación de nuestra sociedad mediante la cancelación del subdesarrollo y la dominación.

VI. Nuestra filosofía genuina y original será el pensamiento de una sociedad auténtica y creadora, tanto más valiosa cuanto más altos niveles de plenitud alcance la comunidad hispanoamericana. Pero puede comenzar a ser auténtica como pensamiento de la negación de nuestro ser y de la necesidad de cambio, como conciencia de la mutación inevitable de nuestra historia. Por el análisis y la crítica, por la confrontación de los valores vigentes en nuestro mundo y por el ahondamiento de la propia condición, puede operar como un pensamiento ya no enteramente defectivo sino crecientemente creador y constructivo.

VII. Pero, como seguirá tomando de fuera, quizá por mucho tiempo, conceptos y valores, deberá ser vigilante y desconfiada en extremo, a fin de evitar —por la crítica y la consulta de la realidad— la recaída en los modos alienantes de reflexión.

VIII. Las naciones del Tercer Mundo como las hispanoamericanas tienen que forjar su propia filosofía en contraste con las concepciones defendidas y asumidas por los grandes bloques de poder actuales, haciéndose de este modo presentes en la historia de nuestro tiempo y asegurando su independencia y supervivencia.

Las ideas arriba expuestas señalan claramente la tarea que tenemos ante nosotros, la tarea que ya realiza quien reflexiona y debate sobre estos temas, caminando por el filo acerado que separa la autenticidad de la alienación. En ciertos casos, no se dude, será imposible o ape-

nas factible cumplir cabalmente sus metas, pero hay que tender de todas maneras a ellas con la conciencia de que la dificultad del éxito aumenta cada día como efecto de la dinámica acelerada de la historia contemporánea.

En el gran campo de la competencia mundial son cada vez más hondas las diferencias que separan a los países subdesarrollados de los desarrollados, a los países industriales de los proletarios, y es por tanto cada vez más ruda y permanente la sujeción de los segundos a los primeros y más grave la alienación del ser de las naciones dominadas, entre las cuales se cuentan las de América indohispana.

Pero hay todavía posibilidad de liberación y, en la medida en que la hay, estamos obligados a optar decididamente por una línea de acción que materialice esa posibilidad y evite su frustración. La filosofía hispanoamericana tiene también por delante esta opción de la que, además, depende su propia constitución como pensamiento auténtico.

ARTURO ANDRES ROIG
(n. 1922)

ROIG *nació en Mendoza, Argentina. Egresado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (1949), hizo estudios de postgrado en la Sorbona (Francia), entre 1953 y 1954, en historia de la filosofía antigua, bajo la dirección del Prof. Pierre-Maxime Schuhl. Ha ejercido la docencia universitaria durante más de treinta años. Separado de su cargo de profesor principal por motivos políticos, de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza), en 1974, ha sido reincorporado en su cargo por el actual gobierno democrático argentino (1984).*

A más de sus tareas docentes en Francia y en diversos países latinoamericanos como profesor visitante, durante esta última década ha sido, primero, profesor en la Universidad Nacional Autónoma de México y luego en la Pontificia Universidad Católica y en la Universidad Central, ambas del Ecuador (Quito). Actualmente es, además, director del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Pontificia Universidad Católica mencionada y miembro investigador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, con sede en Quito).

Ha publicado numerosos estudios en revistas especializadas de América Latina, Europa y Estados Unidos. Entre sus libros cabe señalar: La filosofía de las luces en la ciudad agrícola *(1968);* Los krausistas argentinos *(1969);* Platón o la filosofía como libertad y expectativa *(1972);* El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900 *(1972);* Esquemas para una historia de la filosofía ecua-

toriana *(1977 y 1982);* Filosofía, universidad y filósofos en América Latina *(1981);* Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano *(1981);* El humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII *(dos tomos, 1984);* El pensamiento social de Juan Montalvo *(1984); y* Bolivarismo y filosofía latinoamericana *(1984).*

El Prof. Roig se ha dedicado principalmente al estudio de la historia del pensamiento filosófico clásico griego y, a su vez, el pensamiento latinoamericano, en particular, dentro de él, el argentino y ecuatoriano. Paralelamente a esta amplia labor de búsquedas relativas a la historia del pensamiento, Roig ha ido dando forma a una posición filosófica desde la cual, lógicamente, aparece vertebrada su ya amplia y extensa labor investigativa. En este aspecto, su libro Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano *(1981) marca un hito significativo. Podría decirse que su posición es la de un "historicismo empírico" que encuentra sus raíces en afirmaciones visibles ya en el pensamiento clásico, en particular, referentes a lo que en sus desarrollos es denominado "*a priori *antropológico". En líneas generales, aquel "historicismo" pretende estar fundado en una ontología que no cae en el vicio de lo que Roig denomina, sin embargo, como "ontologismo". Se trata de una descripción del ente humano desde una antropología, entendida como ontología regional, pero que se cuida de caer en hipóstasis que desvirtúan la propia naturaleza histórica del hombre. Dicho de modo simple: una ontología liberada de los riesgos de la "ontologización" en cuanto hipostasiación. A más del interés por señalar las "pautas" de un pensar latinoamericano de la liberación y, en tal sentido, "latinoamericanista", el pensamiento filosófico de Roig intenta ser una respuesta su-*

peradora de las dicotomías que han caracterizado al pensamiento de raíz occidental, entre otras, las de sujeto-objeto, alma-cuerpo, significado-significante, trascendental-empírico, etc. La filosofía ha de ser, en última instancia, un esfuerzo por colocar de modo radical al hombre en el seno de la sociedad, entendida como realidad matriz conflictiva, mas se trata de un hombre que puede —según entiende el filósofo— constituirse en sujeto y sobre todo en sujeto de su propio "hacerse y gestarse".

El trabajo de Roig que acompaña esta nota puede ser considerado como un "programa" de trabajo teórico de nuestro autor y que contiene, de modo apretado, las principales líneas de su pensamiento filosófico y de sus búsquedas.

FUNCION ACTUAL DE LA FILOSOFIA EN AMERICA LATINA*

NUESTRA hora actual se caracteriza por una actitud de compromiso fuertemente sentida por grandes núcleos de intelectuales a lo largo y a lo ancho de todo nuestro continente. Podríamos decir que ese compromiso tiene un doble aspecto: por un lado, lo es respecto del saber mismo en un sentido estricto, y por el otro, es claramente un compromiso con el saber en cuanto función social.

Este segundo aspecto es posiblemente el que con mayor fuerza cualifica nuestra actitud humana. Su vigencia supone una forma de posición frente a una realidad muy concreta que es la de nuestros pueblos. Si tuviéramos que caracterizar el rasgo más notorio de esa toma de posición, diríamos que ella se connota por la convicción de que las estructuras sociales en sí mismas consideradas son injustas, en la medida que se organizan sobre la relación dominador-dominado, hecho que se presenta agravado por nuestro estado cultural dependiente. De ahí que a la tarea que surge de este compromiso se la haya caracterizado en todo el continente como liberación *social y nacional,* y que, en cuanto la acción liberadora exige una realización conjunta de todos los grupos sociales que sufren la dependencia, se haya postulado también con fuerza la *integración.*

* Ponencia leída en el Congreso de Morelia, México, 1974, y publicada en *La filosofía actual en América Latina,* México, Grijalbo, 1976, pp. 135-154.

Dentro de este marco, la filosofía mantiene vivos algunos de los principios que orientaron al idealismo europeo contemporáneo, pero ciertamente con un nuevo sentido. Exigimos que el pensamiento filosófico avance "hacia las cosas mismas" y exigimos también que el saber de esas cosas sea "un saber sin supuestos"; mas entre este idealismo de las esencias y nosotros ha mediado la crisis existencialista, que ha tenido la virtud de hacer entrar en quiebra toda forma de platonismo en el sentido peyorativo del término y nos ha abierto hacia la búsqueda de una ontología en cuyo terreno se disputa hoy en día la fundamentación de nuestro pensar. En el fondo, vivimos una quiebra de toda filosofía de la conciencia, sobre cuya base se había organizado principalmente el racionalismo occidental durante los siglos XIX y XX. Las filosofías que podríamos llamar de denuncia, entre ellas principalmente el marxismo y el freudismo, han dado las bases para una nueva forma de crítica y una nueva investigación de supuestos, elementos sin los cuales aquel compromiso con el saber cuanto a función social correría una vez más el riesgo de quedar en actitudes nuevamente enmascaradas que acabarían por reducir la tarea del filósofo a lo que fue, en general, entre nuestros "fundadores".

Es obvio, además, que aquella función social del saber y paralelamente la misión del filósofo tienen para nosotros un nuevo signo. La liberación social, nacional y continental, como así también la integración de los pueblos latinoamericanos, no es obra exclusiva de la *intelligentsia* por más que ésta proponga un cambio de actitud mental. La filosofía debe tomar conciencia de su tarea dentro del marco del sistema de conexiones de su época y se ha de discutir si dentro de él se sumará

a aquellos procesos que advienen hacia lo nuevo histórico o si le toca, en el momento de madurez de los tiempos, un mero papel de justificación. Esta cuestión nos lleva necesariamente a la reformulación del saber ontológico, dentro del cual es tema fundamental el de la historicidad del hombre americano, como nos lleva también a una reformulación de nuestra historia de la filosofía.

En la postulación de las formas y los modos de *integración,* entendido como condición de la *liberación,* se juega asimismo nuestra filosofía toda entera. Toda filosofía parte del supuesto de ser un modo de saber universal y por eso mismo integrador; mas la historia de esa pretensión ha demostrado y demuestra cómo la integración ha implicado e implica formas de ruptura y de marginación. Este hecho, sucintamente presentado, los lleva a la cuestión del valor, tanto de la conciencia como del concepto, en cuanto instrumento propio del pensamiento filosófico. Cabe que nos preguntemos cómo la filosofía de la liberación ha de organizarse para no caer en una nueva filosofía de la dependencia. Nuestros "fundadores" hablaron todos ellos sin excepción de "libertad" y su filosofía podría ser caracterizada para todo el continente como una "teoría de la libertad". Korn, Deústua, Caso, pusieron la libertad como categoría básica de su pensamiento, mas ese mensaje ha resultado ambiguo y si en algún punto la actual filosofía latinoamericana ha de superar toda la ambigüedad es precisamente en este aspecto. La integración requiere, pues, la colaboración de una doctrina que nos ofrezca los instrumentos conceptuales adecuados con los cuales el hombre pensante pueda sumarse sin traiciones a esta causa que es la causa de los pueblos.

Conocemos las dificultades epistemológicas que condicionan nuestra filosofía actual en la América Latina. El racionalismo impuso la exigencia, para alcanzar una filosofía estricta, de un punto de partida de evidencia inmediata y apodíctica. Nuestro arranque para el filosofar es también inmediato, pero asertórico; se trata de verdades de hecho, no necesarias, inscritas en la existencia misma. ¿Podríamos decir que nuestro inicio está dado por una *facticidad*? Tenemos necesariamente que decirlo, pero siempre y cuando no entendamos por tal un hecho bruto, una facticidad pura, pues no hay facticidad sino en la medida que ella se inscribe en una comprensión y una valoración. Tal vez haya que decir que se trata de una facticidad envolvente, dentro de la cual están dados a la vez el sujeto pensante y el objeto pensado. Se trata, en otras palabras, de una situación existencial captada desde lo que podríamos denominar, siguiendo a Michel Foucault, un cierto *a priori histórico,* a pesar de los riesgos que ello implica, y señalando que para nosotros ese concepto debe ser redefinido en cuanto que lo *a priori* no lo es respecto de lo histórico, como algo que determina a lo temporal desde afuera, sino que es asimismo histórico. Es una estructura epocal determinada y determinante en la que la conciencia social juega, a nuestro juicio, una causalidad preponderante y cuya *a prioridad* es puesta de modo no necesario a partir de la experiencia y es, por eso mismo, también, una *a posterioridad* en cuanto a su origen en los momentos de formación de una época o de una generación. Por lo dicho, además, no sólo integran el *a priori histórico* categorías intelectuales, sino también estados de ánimo, que dan sentido tanto al discurso en el que se expresa el saber, como a la conducta de los que

elaboran ese saber en relación con el medio en que actúan.

La filosofía, tal como la entendemos, no se compagina, pues, con la vieja categoría clásica del saber contemplativo y desinteresado, ni con la noción de objetividad que le acompañaba y pretende cumplir una función social desde una conciencia crítica de nuevo sentido. A la vez esta filosofía pretende organizar su discurso de modo riguroso, mas la exigencia de rigor se aleja también de las modalidades con las que fue entendida dentro de los vastos campos del racionalismo moderno y contemporáneo.

También los "fundadores" partieron de un cierto *a priori histórico* desde el cual dieron sus respuestas filosóficas a su propia facticidad. La teoría de los objetos y la doctrina de los valores, temas comunes a casi todos ellos, son una respuesta a un cierto orden impensado propio de un estado cultural y sobre cuyo fondo organizaron las clasificaciones y se juzgaron las experiencias. Desde ese *a priori,* que hizo en ellos de condición de posibilidad de las formas jerarquizadas de los entes y de los valores, se instalaron en un discurso desde el cual entendieron que cumplían a su modo con aquella doble exigencia de saber riguroso y de compromiso. Este hecho permite considerar a la "normalización" del quehacer filosófico en América Latina, que comenzó precisamente con ellos, desde el punto de vista ideológico. El discurso típicamente conservador con que fue iniciada aquella tarea llevó justamente al filósofo brasileño Luis Washington Vita a denunciar como reaccionaria la filosofía de inspiración bergsoniana con la que se expresaba. La ideología de la "normalización", heredada en nuestros

días por ontólogos, fenomenólogos, positivistas lógicos y estructuralistas, constituyó sin duda una forma muy especial de entender la exigencia de rigor filosófico.

De ahí que aquello de hacer "filosofía sin más", que para Risieri Frondizi significa hacer filosofía inmunizándola de actividades no filosóficas, en particular de la política, pues debido a esto, según nos dice este autor, el pensamiento europeo ha perdido en América Latina carácter filosófico, adquiera para nosotros otro sentido. La filosofía, ha dicho Leopoldo Zea, no sólo debe atender al "cómo se hace", sino también al "para qué se hace", en otros términos, debe ser más que ciencia rigurosa, es decir, ha de ser también ideología, asumida, por cierto, conscientemente.

La "filosofía sin más" no puede prescindir de la sustancia y refugiarse, como en algunos casos, en el mero signo o en la mera estructura, organizando un discurso formalista que desconoce el proceso histórico. La fuerte influencia de las doctrinas del lenguaje ha incidido precisamente en el quehacer filosófico, desfondándolo. La exigencia de rigor propia de la "normalización" ha llevado peligrosamente, dentro del campo de la epistemología estructuralista, a un intento de análisis de la forma pura del discurso filosófico, eliminado su contenido, previa eliminación de la función referencial del lenguaje que es la que lo ata a lo concreto-histórico. Vaciado el discurso de su contenido sustancial y por tanto del proyecto humano que contiene, se ha caído en conceptos totalizantes a través de los cuales se organiza fácilmente la voluntad de poder. De este modo, el rigor de las filosofías académicas no sólo se ha contentado en unos casos con reducir la temática filosófica a las esencias, sobre la base del magisterio de Husserl, sino que, avanzando

más en aquella exigencia, ha terminado por anular la conciencia misma en cuanto sujeto.

Hemos dicho que una "'filosofía sin más" no puede prescindir de la sustancia, mas tampoco ha de incurrir en otra forma de evasión del pensar, aquella en la cual se cae con el ontologismo. La afirmación de que el ser es vivido o vivible en la experiencia inmediata de la conciencia y la tendencia a indagar acerca del ser mismo, son los caracteres esenciales del ontologismo a nuestro juicio. La conciencia resulta entendida como el lugar de revelación de lo real, ya sea como consecuencia de la intuición eidética, ya sea como fruto de los temples existenciarios que fundan nuestra apertura al ser, y paralelamente la tarea del hombre es la de entregarse a una indagación alienante que, urgida por la necesidad de explicar al ente, desfonda de toda dignidad a éste y termina por anular al hombre como constructor de su propio mundo. Como bien ha dicho Agoglia a propósito del existencialismo, la sustitución que éste propone de la cuestión del ente por la cuestión del ser, es una evasión de la filosofía a nivel ontológico, pues lo que otorga autenticidad filosófica a la pregunta por el ser no es una supuesta o sobreentendida relación del ser con el hombre, sino una indagación sobre el ser *en función* del hombre. El ontologismo afirma además, sobre la base del pretendido poder revelador de la conciencia inmediata, una distinción permanente entre *doxa y episteme* a partir de la cual únicamente sería posible alcanzar un saber riguroso, con lo que se cae en la condena del pensamiento en cuanto pensamiento del mundo, entendiendo por éste la red infinita de los entes y de las relaciones entitativas dentro de lo cual nos movemos y somos, tal como es asumido por el realismo del hom-

bre común y expresado en el lenguaje cotidiano. La necesidad de sentar las bases de una ontología que no caiga en ontologismo implica, pues, reconocer que la conciencia, antes de ser sujeto, es objeto; que es una realidad social antes que una realidad individual; que no hay una conciencia transparente, por lo que toda *episteme* no se debe organizar solamente sobre una crítica, sino también y necesariamente sobre una autocrítica; que la intuición no reemplaza al concepto y que éste es representación; que la preeminencia del ente y del hombre en cuanto tal es el punto de partida y de llegada ineludible de todo preguntar por el ser; en fin, que una ontología es a la vez y necesariamente una antropología.

El formalismo y el ontologismo, con sus diversas variantes, desconocen dos aspectos que son de significativa importancia si atendemos a aquella actitud de compromiso que hemos señalado en un comienzo: la historicidad del hombre y la relación del hombre con la técnica. En el fondo se continúa en muchos casos con una posición visible dentro del esteticismo de nuestros "fundadores", que fue rasgo predominante en casi todos ellos, que encerraba también un ontologismo y, sobre su base, una axiología en la que lo económico, confundido con lo groseramente utilitario, se presentaba como un seudo-valor. El caso de Alejandro Deústua es, en tal sentido, típico. La línea continuada que avanza desde la influencia bergsoniana hasta el heideggerismo, como filosofía de la conciencia y de la intuición, ha sido una muestra de ese desenraizamiento y de esa alienación del pensamiento latinoamericano denunciados con tanta fuerza por Augusto Salazar Bondy.

El hecho es todavía más grave en nuestros días, dado que el desconocimiento de la historicidad del hombre americano se oculta bajo una frondosa investigación de esa misma historicidad. El caso concreto lo ofrece la filosofía de los "temples existenciarios" y en particular una de sus formulaciones, la elaborada por el filósofo venezolano Mayz Vallenilla, para quien el "temple" que caracteriza al hombre latinoamericano sería la "Expectativa", la que en cuanto tal se encuentra sometida "a la eventualidad más absoluta en relación al contenido de lo que se acerca y adviene". Esta sería la razón por la cual la técnica nos resulta algo extraño y venido de afuera. De este modo, se viene a justificar ontológicamente nuestra dependencia a la vez que se niega a nuestro hombre la posibilidad de su propio hacerse en el acto del trabajo.

Ya hemos señalado la estrecha relación que hay entre el esteticismo de nuestros "fundadores" y el ontologismo actual. Mas hay otro hecho que incide negativamente respecto de la historicidad de nuestro hombre: el mantenimiento de un cierto eticismo, del cual fueron exponentes Alejandro Korn y Antonio Caso. Este eticismo se encuentra en nuestros días sin duda diluido y hasta en algunos casos aparentemente perdido bajo los desarrollos de la filosofía formalista, pero no por eso menos presente. El eticismo es actitud consustancial con la estructura mental impuesta por el liberalismo en todo el continente y sólo puede ser explicado dentro de los marcos de aquel "orden" que surge del *a priori histórico* dentro de los alcances que hemos asignado a este concepto, *a priori* que sirve de sustrato a todos nuestros intelectuales y que hace que su pensamiento sea expresión de una determinada clase social. El eticismo es

una respuesta que intenta mantener la fórmula de *integración* impuesta por una época a una sociedad dada, recurriendo a una tabla de valores que no ha de ser puesta en duda, sino reforzada e incluso fundada ontológicamente, en cuanto que todo problema social se resuelve, para esta tesis, en un programa moral. También, a su modo, el eticismo viene a reforzar la visión ahistórica del hombre nuestro en la medida en que las fórmulas morales de integración afirman los papeles de los grupos de dominadores y de dominados e impiden de este modo la asunción de la propia historicidad, del propio hacerse que le cabe al hombre en cuanto tal, al no proponer los cambios de estructuras sociales y, con ellos, nuevas fórmulas integradoras.

Se nos plantea además el problema de cuál ha de ser el discurso en el que debemos instalarnos; en otros términos, de qué manera debemos actuar respecto de aquel *a priori* desde el cual tiende a organizarse espontáneamente todo discurso. El solo hecho de denunciar la existencia del mismo supone para la filosofía latinoamericana una actitud nueva y renovadora y lleva entre otras cosas a la necesidad de analizar su estructura en los que nos han antecedido. Otra vez surge así la necesidad de reexaminar el pensamiento de nuestros "fundadores" desde nuestra perspectiva y con nuestros instrumentos metodológicos.

Cabe que nos preguntemos qué significó el hecho de que aquéllos se instalaran con un sentido casi generacional en los marcos del discurso bergsoniano y continuaran a su modo reelaborando el discurso de Rodó. El símbolo de Ariel y la filosofía del espíritu propio de la conciencia inmediata no eran incompatibles. Más aún, podríamos decir que el arielismo se continuó y se

reforzó bajo la influencia generalizada del pensamiento bergsoniano en esa etapa posterior al 900, y Ariel continuó siendo el símbolo de una tarea que se impusieron aquellos intelectuales de los que derivamos. A estas influencias se ha de agregar sin duda alguna la ejercida por la filosofía orteguiana, pensamiento también de *élites* ilustradas. Por obra de Rodó, el espiritualismo se organizó como una respuesta a la pregunta acerca de cuál debía ser nuestro pensamiento en cuanto pensamiento hispanoamericano, y como consecuencia del circunstancialismo de Ortega y Gasset, se intentó asumir aquella facticidad de la que hablamos en un comienzo. Nuestros "fundadores", con estas herramientas, dieron una respuesta sin duda al agudo problema de la dependencia cultural y señalaron con fuerza, en particular en el caso mismo de Rodó, la presencia del imperialismo como uno de los factores negativos que integraban la facticidad de la cual partían y partimos. Esto fue posible en la medida en que el discurso de los "fundadores", pienso muy concretamente en algunos de ellos, tal el caso de José Vasconcelos, seguía siendo, a pesar de su ambigüedad, una respuesta a los problemas de la liberación y de la integración y no se había vaciado por eso mismo de contenido.

Mas este mensaje exige ser retomado desde un nuevo comienzo de nuestra filosofía y los símbolos en los que se sintió encarnado necesitan una descodificación, y en la medida que el símbolo posee una fuerza interior que va más allá de una mera toma de posición intelectual de lo simbolizado, nuestra época necesita, como ha señalado Abelardo Villegas comentando a Roberto Fernández Retamar, una nueva simbología de la cultura latinoamericana. No olvidemos que "el viejo y venerado maes-

tro, a quien solían llamar Próspero, por alusión al sabio maestro de *La tempestad* shakesperiana", según las palabras iniciales de *Ariel,* termina en el cuento de Roberto Arlt ahorcándose en un retrete. Esta dura y cruel imagen representa el fin de un pensamiento de *élites* y, paralelamente, el fin de los presupuestos desde los cuales esas mismas *élites* desarrollaron su discurso filosófico.

Las categorías con las cuales el espiritualismo intentó cumplir una función de integración se encuentran sin duda en crisis. Calibán no es un ente abyecto, es nuestro más directo símbolo, del mismo modo que dejamos de creer en la "Civilización" que la burguesía liberal opuso durante el siglo XIX a la "barbarie", nombre que tiene Calibán en el esquema de Sarmiento. Y del mismo modo hemos perdido el horror a las "masas", seudoconcepto sociológico con el que Ortega y Gasset desvirtuó su circunstancialismo y con el que a su vez señaló también la presencia de Calibán.

La misión de la filosofía actual en América Latina radica esencialmente, pues, en una búsqueda de nuevos conceptos integradores, se expresen ellos o no en nuevos símbolos. Y por esto sentimos la necesidad de una ontología que nos aparte de todo formalismo y no caiga a su vez en un nuevo ontologismo. En otras palabras, una ontología que asegure la preeminencia del objeto respecto de la conciencia, que no desemboque en nuevas formas de platonismo y que muestre la historicidad del hombre como realidad dada en la experiencia cotidiana, no a partir de una experiencia singular y única, entendida como pretendidamente reveladora de aquella historicidad en la conciencia privilegiada del filósofo.

La filosofía se ocupa del ente y del ser, mas ya se construya como una ontología del ente o como una ontología del ser, en el sentido de lo que está más allá del ente, o como un intento de integración dialéctica de ambas, siempre el punto de partida ineludible está dado en el ente. No tiene el hombre otro acceso al ser que a través del modo como se nos da en cuanto ente y como es realizado en nuestra propia naturaleza óntica. Por este motivo diríamos, con Miguel Angel Virasoro, que el ser no tiene para nosotros voz propia, ni sentido propio y que su sentido se construye en los entes, de modo que el ser es para el hombre primordialmente una pura disponibilidad que se desgrana en el infinito mundo de los entes y sus relaciones. Ahora, si bien de cualquier modo que construyamos la filosofía siempre se corre el riesgo de organizarla como un sistema de opresión de la vida ejercido desde la totalidad objetiva del concepto e instrumentada por la voluntad de poder, en otras palabras, de caer en un platonismo tal como lo denunciara Nietzsche en su momento, lo que nos parece incuestionable es que sólo a partir de una fuerte preeminencia del ente, captado en su alteridad y en su novedad, podremos organizar un pensar dialéctico abierto.

El hecho de que lo verdaderamente en acto se dé para el hombre en el ente y por el ente, nos abre al sentido de su propia historicidad y a su tarea de creador y transformador de su mundo. La lucha por el desenmascaramiento de las totalidades objetivas opresoras y por la elaboración de las categorías de integración que no le resten presencia histórica sino que le permitan reintegrarse consigo mismo, es sin duda la tarea principal de una filosofía de la liberación. Y toda respuesta escatológica al pro-

blema de ser que signifique el desconocimiento de esta real y cruda inserción del hombre en el ente, no podrá ser sino negativa.

Aquella facticidad de la que partimos no es, como habíamos dicho, una facticidad pura, sin significación, pues cuando el hombre se encuentra instalado en su mundo recibe un "de dónde" y un "a dónde" que le prescriben su destino y a los que no escapa denunciando la cotidianidad como forma de alienación y tratando de apartarse de ella desde una abstracta experiencia singular y única, sino que es dentro de esa cotidianidad y en función de ella misma que debe asumir su origen y su destino.

En ese mismo sentido, es sin duda altamente valioso señalar relación afectiva ante el mundo, condicionada por nuestra conciencia social y sobre cuya base nos disponemos respecto de los entes. Un análisis del *a priori histórico* no puede sin duda prescindir de la existencia de estos temples de ánimo, que no constituyen una apertura mítica respecto de una realidad ontológica, sino un modo muy concreto que orienta nuestras actividades valorativas en nuestra vida de relación y que se proyecta luego en el discurso filosófico.

Si tuviéramos que mencionar el estado de ánimo desde el cual muchos de nuestros intelectuales se han abierto a su mundo, nos aventuraríamos a decir que aquél es el miedo. Esta actitud afectiva es la que de modo más patente regula y condiciona la conducta en una sociedad en la que sigue vigente la figura del amo y del esclavo, del opresor y del oprimido. El temor recorre nuestro continente ante la "rebelión de las masas", la "revolución social", la "pérdida del orden y de las jerarquías", la "descomposición social", los "cambios de estructuras", las "doctrinas ajenas al ser nacional" o el "olvido de

nuestras más caras tradiciones". El discurso político opresor ofrece en este sentido una lectura clara y ese estado de ánimo condiciona y ha condicionado las teorías, aun aquellas que se creen salvadas de la facticidad misma de la cual estaban partiendo, y les otorgan un inevitable contenido ideológico.

La "teoría de la libertad", que llena el discurso de nuestros "fundadores", debe ser sin duda reemplazada por una "teoría de la liberación", que ha de tener como tarea fundamental la elaboración de nuevas categorías integradoras a partir de un rescate del sentido de la historicidad del hombre. La historia, el acontecer, ha dicho Carlos Astrada, tiene que tomar su sentido del hombre existente, cuya estructura ontológica fundamental es ya historicidad. El sentido no ha de ser extraído de la historia como si el hombre fuera un sujeto ahistórico que depende de ella, como función categorial integradora extraña a él, como realidad hipostática. La historia es historia de la realización del hombre de acuerdo con un repertorio epocal de fines. Ese asumir los propios fines supone un hacerse, un acaecerse como acto de libertad. Como ha dicho Oward Ferrari, la finalidad "significa una perenne tarea del hombre, está implicando un *Geschehen*, un gestarse, un hacerse, por lo que el pensamiento de la voluntad humana nos conduce directamente a la *Geschichlichkeit*".

Por eso la historia es una vocación ontológica del hombre, que se ha de cumplir y se cumple acabadamente cuando se denuncian los modos impropios del hacerse o del gestarse, que por lo general pretenden hacer de la historia una tautología, una repetición de lo mismo. De este modo el gestarse o el hacerse, que eso es la historia, se organiza teoréticamente sobre una dialéctica

justificadora, que cierra las puertas a la irrupción de lo otro o que por lo menos lo desconoce. Mas aquel gestarse o hacerse supone, como nota constitutiva del ser del hombre, una alteridad que por su sola presencia rompe las sucesivas totalidades dialécticas con las cuales se intentaba frenar el proceso histórico de liberación del hombre.

El oprimido, el hombre que sufre dolor, miseria, hambre, tortura, persecución y muerte, es el que se nos presenta como el "otro" respecto de nuestra mismidad y de las categorías de integración con las cuales intentamos sostener esa mismidad y es el que toma a su cargo la misión humanizadora de imponer la alteridad como condición esencial del hombre. (...) Es el indio, el negro y el mestizo frente al blanco, el hombre humilde de los campos y el proletario de las ciudades, frente a las oligarquías y grupos diversos de poder; el gaucho antiguo o el cabecita negra contemporáneo; en fin, el hombre que se dio en llamar anónimo y cuyo anonimato se consumó desde las pretendidas categorías de integración que se llamaron la "civilización" o el "espíritu", o el "mundo occidental y cristiano" y tantas otras de parecido signo.

En relación con aquel gestarse y hacerse, se deberá dar una respuesta al problema de técnica. No cabe duda que nuestro mundo contemporáneo ha llevado a una pérdida del hombre, lo que ha dado cuerpo al vasto tema de la enajenación. Mas la técnica, dejando de lado si el hombre puede alcanzar la felicidad mediante ella o perderla por ella, no puede ser pensada como algo extraño a la naturaleza humana, desde que constituye parte fundamental del gestarse y el hacerse, que es precisamente donde se juega la libertad. Por esto mismo, el proble-

ma de la técnica encontrará su respuesta adecuada cuando se plantee correctamente la relación entre el hombre y la producción, en otros términos, cuando el trabajo sea una función en la cual y por la cual pueda el hombre hacerse en su humanidad.

Trabajo y técnica son, pues, dos cuestiones que han de ser entendidas a partir de una ontología que afirme de un modo terminante aquella historicidad sobre la cual se desarrolla la autorrealización o la autodestrucción del hombre. Habrá que estar ciertamente en guardia para no caer en ontologismo en cuanto es riesgo que puede correrse en todo tipo de respuesta. Abelardo Villegas ha mostrado cómo está presente en el planteamiento económico de la enajenación, el que vendría en algunos casos a reeditar la doctrina del "estado natural" al que se debería regresar para salvarnos de la situación enajenada. Ese supuesto hombre natural, que habría sido originalmente uno con los productos de su actividad, resulta de este modo un ser ahistórico. Frente a este planteamiento no cabe sino afirmar, como lo hace Villegas, que no hay una estructura ontológica original desvirtuada luego por los acontecimientos que vendrían de este modo a serle externos, sino que el hombre es un ser en desarrollo, inmerso en condiciones sociales e históricas dentro de las cuales *ab initio* se han dado sus posibilidades de realización o de frustración.

La necesidad de que el hombre alcance su propia humanidad en su propio hacerse, en el trabajo no alienado, desplaza sin duda la necesidad metafísica de interrogar por el ser y sobre todo inhibe ese preguntar en la medida que por su vía se corre el riesgo de deteriorar aquel imperativo de liberación. Desde ese imperativo se deberá reconsiderar el problema de la trascendencia.

En este sentido, la asunción de la "muerte de Dios", dentro del pensamiento teológico y en particular dentro de nuestra teología latinoamericana de la liberación, es una respuesta al problema de la determinación de nuevas categorías de integración y tiene la pesada tarea de encontrar el modo de asumir, para el hombre creyente, la historicidad del hacerse y del gestarse, sumándose con ello al vasto movimiento de liberación de los pueblos.

La gran revolución de nuestro tiempo consiste en este descubrimiento de la historicidad, que es llave fundamental para toda tarea de descodificación del discurso opresor. Este, lo sabemos, se ha caracterizado esencialmente por haber mostrado como naturales las relaciones entre los hombres, es decir, como ajenas al acaecerse y al hacerse, y la fuerza con que las totalidades dialécticas han sido impuestas sobre esta base está en relación directa con el miedo y con la voluntad de poder. En este sentido, la historia de las filosofías y la historia de las ideologías pueden ser sometidas a un mismo tipo de pregunta y no son en verdad dos historias, sino una sola, la del pensamiento en sus múltiples expresiones. No cabe duda que nuestro tiempo no se satisface con hacer una historia de la filosofía que se ocupe exclusivamente del saber académico o del que se ha expresado formalmente como discurso filosófico, sino que en la medida en que ese discurso posee un *status* epistemológico en función del cual podemos declararlo dentro de la categoría del discurso particular, el de las ciencias sociales, o simplemente el discurso político espontáneo enunciado por el hombre común.

Sobre la base de todo lo dicho, no hay duda de que la función que ha de cumplir el historiador del pensamien-

to en América Latina le exige reorientar su tarea con un nuevo sentido. El descubrimiento de que entre un "discurso filosófico" y un "discurso político" es posible determinar una estructura epistemológica común, por la cual ambos pueden ser entendidos como discursos opresivos o libertadores; en otras palabras, que es posible analizarlos desde el punto de vista ideológico común en relación estrecha con el *a priori histórico* del cual surgen ambos, abre las puertas para una ampliación del campo de investigación. Metodológicamente, lo que proponemos es simplemente aceptar una verdad que muchas veces se ha enunciado pero no siempre ha podido ser incorporada a la tarea del historiador, que es la de afirmar la necesaria relación que hay entre el discurso filosófico y el sistema de conexiones de una época dada. Si la filosofía es expresión de una determinada cultura es porque está integrada en ella y lo que se ha de buscar es cómo en su raíz misma se da esa relación. Uno de los desenfoques ha sido tal vez el de pensar que, dentro de aquel sistema de conexiones, el "discurso filosófico" jugaba un papel rector desde un pretendido plano puramente teorético, y se ha descuidado la presencia de factores que colocan a ese discurso en el mismo nivel que otros, haciendo que el metalenguaje del filósofo, una vez señalados sus supuestos, no tenga ontológicamente ni más ni menos valor que el lenguaje del hombre común. Esto es, pues, parte de la tarea: la de reducir en ese sentido los metalenguajes a lenguaje. Para la construcción de una filosofía de la liberación, nada más importante que reconocer que muchas veces lo nuevo, lo que verdaderamente muestra en su contexto la historicidad del hombre y su lucha por patentizar su alteridad, no está en las filosofías académicas, sino

en el "'discurso político" de los marginales y explotados y que por ahí avanza precisamente un pensamiento que tendría que haber sido asumido en el quehacer formalmente filosófico. Lejos estamos pues de las categorías historiográficas que se impusieron como consecuencia de la exigencia de "normalización" y de "rigor" que han imperado hasta nuestros días. Nuestro "rigor" tiene como meta la de descubrir verdaderamente si un "discurso filosófico" es propiamente filosofía, sobre todo si aún abrigamos la creencia de que el saber filosófico apunta a la verdad y en tal sentido a un desocultamiento en la medida que somos nosotros quienes ejercemos la función de ocultar, consciente o inconscientemente, desde una mala conciencia. Por cierto que no queremos con esto reducir la historiografía filosófica a un investigar supuestos ideológicos, pues sabemos que la filosofía, si bien contiene lo ideológico, también lo excede. Por algo la filosofía pretende instaurarse como un saber crítico y autocrítico, no ubicado más allá de lo ideológico, sino asumiéndolo abiertamente y dentro de las categorías de un pensar de liberación. Por lo mismo que venimos diciendo, una historiografía de la filosofía latinoamericana no podría hacerse si no se lleva a cabo un estudio del desarrollo y de los modos de la conciencia social, con toda la temática que acarrea este problema.

Para terminar ya, deberíamos decir dos palabras sobre las llamadas "ontologías del ser nacional" y sobre la presencia de lo utópico dentro del discurso liberador.

El horizonte desde el cual intentamos dar una respuesta a la pregunta ontológica pretende considerar los problemas de la historicidad de nuestro hombre como hombre. Es decir, que no hay propiamente hablando ni una "ontología del hombre americano", ni

tampoco una "ontología del ser nacional", como se ha sostenido en algún caso provocando la quiebra de la racionalidad y de la universalidad. Precisamente esta exigencia es una de las que con mayor fuerza ha puesto Leopoldo Zea en su meditación acerca de nuestra filosofía de la historia.

En tal sentido, no aceptamos los presupuestos en los cuales se funda el "populismo", en la medida en que dentro de esta doctrina las categorías integradoras de "pueblo" y de "ser nacional" niegan en un caso la alteridad, o la deforman al entenderla como una especificidad cultural absoluta. La noción de "pueblo" es utilizada para ocultar una heterogeneidad real, sobre la base de una pretendida homogeneidad irreal, con lo que se disimula la lucha de clases y se posterga la liberación social, pretextando que antes se ha de dar una liberación nacional. La noción de "ser nacional", por su parte, resulta fundada sobre una heterogeneidad irreal, que oculta a su vez una homogeneidad real, es decir, se recalcan las diferencias nacionales hasta llegar a la irracionalidad. De este modo, "pueblo" y "ser nacional" aparecen como categorías típicas de "integración" propias del discurso opresor contemporáneo. Una ontología que pretenda servir de base para una filosofía de la liberación no debe pues ni desconocer la presencia de los modos diversos de alteridad, ni deformarla oscureciendo la racionalidad del ente, lo cual hace imposible su comprensión en relación con los demás entes frente a los cuales es "otro". El "populismo" tiene sin duda como símbolo a Calibán, pero es un Calibán nuevamente atado y encadenado.

El problema de la utopía es el problema del poder regulador de la idea. La cuestión es la de planteamos

cuál es su función dentro del discurso liberador y si ha de ser rechazada su presencia en cuanto fuerza creadora. Entendemos que lo utópico es ingrediente natural de este discurso, así como la actitud antiutópica es propia del discurso opresor, sobre todo si entendemos por utopía no el regreso hacia un pasado, sino el abrirse hacia el futuro como el lugar de lo nuevo. Esta última es y será siempre respuesta dada como consecuencia de aquella preeminencia del ente, sin cuyo reconocimiento no es posible una filosofía de la liberación. Nuestro propio discurso, en el cual hemos tomado la decisión de instalarnos, no puede ignorar los riesgos y los beneficios de lo utópico. Una praxis, que no es la del filósofo pero sobre la cual se ha de organizar la filosofía, es la que va dando las fórmulas superadoras de ese camino dialéctico que se mueve entre la voluntad de realidad y la realidad misma.

FERNANDO SALMERON
(n. 1925)

FERNANDO SALMERÓN ROIZ *nació en Córdoba, Estado de Veracruz, México. En esa misma ciudad cursó sus estudios de primaria, secundaria y bachillerato. Pasó después a Xalapa para hacer estudios de Derecho, en la Universidad Veracruzana, y allí obtuvo la licenciatura en 1948. Al año siguiente inició estudios de filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México, donde obtuvo la maestría y, posteriormente, el doctorado. Durante estos años trabajó bajo la dirección de José Gaos, con una beca del Colegio de México. Más tarde estudió dos semestres en la Universidad Albert-Ludwig, en Friburgo de Brisgovia, con una beca de la Fundación Rockefeller.*

Desde 1947 Salmerón se inició en las tareas docentes, primero en escuelas de enseñanza media; después en escuelas superiores, a partir de 1951. Actualmente es investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México, y profesor titular de Etica en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad. Tiene además cátedra en El Colegio Nacional, de donde es miembro desde 1972. A lo largo de todos estos años ha podido servir, en distintos períodos, a varias universidades mexicanas de manera regular, pero ha tenido ocasión también de visitar otras muchas para dictar conferencias o cursillos extraordinarios. Lo ha hecho también en diversas instituciones de los Estados Unidos, Europa y América Latina. Ha publicado libros y ensayos sobre temas de filosofía y

educación. Los de asunto filosófico tratan fundamentalmente de ética y de filosofía de la educación, pero ha dedicado atención también a diversos autores y corrientes del pensamiento contemporáneo, sin excluir a los de lengua española. Entre sus libros y artículos resaltan los siguientes: Las mocedades de Ortega y Gasset *(1952, 1971 y 1983);* Cuestiones educativas y páginas sobre México, *prólogo de J. Gaos (1962, 2ª edic. aumentada 1980);* La filosofía y las actitudes morales *(1972 y 1978);* La filosofía en México (1950-1975) *(1978);* La ética y el lenguaje de la moralidad *(1980);* y Sobre el concepto de interdisciplinariedad: Las disciplinas y sus relaciones en la reciente filosofía de la ciencia *(1983).*

Igual que otros pensadores hispanoamericanos de su generación, formados en la fenomenología y en la tradición continental de la filosofía europea, en la década de los años sesenta, Salmerón comenzó a orientar el contenido de sus cursos y de sus escritos en el sentido de la filosofía analítica. Sin embargo, una idea de la filosofía como actividad crítica, como empresa estrictamente intelectual, analítica y teórica, no le ha impedido hacer justicia a la gran tradición cultural de la sabiduría moral y de las concepciones del mundo —menos todavía, a las responsabilidades propias del pensamiento hispanoamericano. Por el contrario, su estudio sobre las actitudes morales ha buscado poner de relieve la conexión entre ambas actividades —sabiduría y análisis— y su posible compatibilidad práctica.

La influencia de Salmerón en el desarrollo de la filosofía en México de los últimos años, no se debe exclusivamente a sus escritos y al ejercicio de la enseñanza, sino también a su labor como editor y al rango de los

cargos que, al margen de la cátedra, ha desempeñado en varias universidades mexicanas. En la Universidad Veracruzana fue director (fundador) de la Facultad de Filosofía y Letras y, posteriormente, Secretario General y Rector. En la Universidad Autónoma Metropolitana fue, por un tiempo, Rector de la Unidad Iztapalapa, que desarrolló en esos años estudios de filosofía hasta el nivel de maestría; y posteriormente fue Rector General. En la Universidad Nacional Autónoma de México desempeñó la dirección del Instituto de Investigaciones Filosóficas de 1966 a 1978. Durante esos doce años fue director de Diánoia: Anuario de filosofía *del propio Instituto; contribuyó, junto con otros colegas, a la aparición de* Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía, *y formó parte de su primer Comité de Dirección; se encargó de la edición póstuma de algunos textos de su maestro José Gaos; e hizo posible la publicación de la* Bibliografía Filosófica Mexicana, *cuyo primer cuaderno apareció en 1970.*

NOTAS AL MARGEN DE *SENTIDO Y PROBLEMA DEL PENSAMIENTO HISPANOAMERICANO**

En la medida en que usamos el término en varios sentidos, la filosofía es muchas cosas; pero al menos dos fundamentales. La primera de ellas, primera por su indudable peso en la tradición... se trata de la acepción amplia del término filosofía, que usamos en el sentido de sabiduría o concepción del mundo y que, en rigor, no es otra cosa que la expresión de una actitud moral.

Surgida de las experiencias más propias de la persona, la actitud pertenece también al grupo social y se liga a un sistema de valores y de creencias comunes. Las funciones prácticas de la actitud, como disposición a reaccionar de cierta manera, alcanzan también a sus expresiones doctrinarias. Y esto explica que las concepciones del mundo —a diferencia de la ciencia— se conecten a la acción moral, en el doble sentido de orientarla en una cierta dirección y de exhibir justificaciones; mantengan un carácter constante que, aunque no excluye los cambios, adapta toda nueva información a principios de nivel no corroborable previamente aceptados; y un carácter selectivo, al mismo tiempo que generalizador, en cuanto que abarcan la totalidad del mundo organizándolo en grandes sectores o categorías, sobre cada uno de los cuales pueden ofrecer doctrinas y juicios de

* En *Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano,* de Augusto Salazar Bondy, Kansas, University Press, 1969, pp. 29-34.

valor. Por último, de aquí deriva también la posibilidad de aplicar a las concepciones del mundo términos específicamente morales, como autorrealización o autenticidad, que ponen de manifiesto el compromiso que adquiere la persona al adoptar una actitud moral.

Pero también usamos la palabra filosofía en un sentido más estricto, para referirnos a una determinada empresa intelectual, analítica y teórica, que dominada por una energía propiamente científica se enfrenta a problemas de diversa índole —por ejemplo lógicos, epistemológicos, semánticos—, haciendo uso de ciertos métodos sobre los cuales hay un acuerdo general. Esta acepción de la palabra no carece de tradición: desde sus comienzos, la filosofía ha pretendido siempre ser una ciencia estricta, y ha mantenido con mayor o menor fuerza esta pretensión en todo momento, aun en aquellas épocas en las cuales sus aptitudes teóricas fueron realmente más débiles. La filosofía contemporánea ha realizado en forma definitiva la separación de estas dos formas de actividad intelectual, amparadas por dos acepciones del término filosofía, entre las cuales puede haber ciertos contactos, pero que ya no pueden ser mezcladas. Las filosofías del pasado, en cambio, eran ambas cosas simultáneamente, en la medida en que sus creadores estaban dominados por la necesidad de presentarse a sí mismos como teniendo una actitud moral, y alentaban a un tiempo un propósito de saber riguroso.

La distinción señalada afirma claramente la función social que las filosofías del pasado han desempeñado como concepciones del mundo, al elevar la experiencia de la vida y la disposición a reaccionar frente a la totalidad del mundo, hasta el nivel de una doctrina que representa la sabiduría de una época o de un grupo

social. Pero de ninguna manera desconoce la posibilidad de que los resultados de la investigación científica y filosófica en sentido estricto puedan ser puestos al servicio de una actitud y tener un lugar en la lucha de las ideologías. Lo que la distinción indicada quiere aclarar es que la ciencia y la filosofía, en tanto que actividades investigadoras, no son por sí mismas inventoras de ideales morales, no operan como orientadoras ni pueden dar justificación última a las actitudes, sino que abordan problemas específicos y proponen soluciones que pueden ser calificadas de verdaderas o falsas pero no aceptan predicados morales.

La historia y el balance del pensamiento filosófico hispanoamericano que hace... Salazar Bondy, se reduce a considerar el aspecto de concepciones del mundo —sin duda el de mayor peso— en las filosofías tradicionales. Con esto, descuida por completo el lado filosófico en sentido propio, que sin duda surgió cuando los pensadores y hombres de letras hispanoamericanos se enfrentaron a verdaderos problemas, examinaron argumentos de otros autores o discutieron el valor de verdad de ajenas ideologías. Aunque con diversa actitud, testimonio de convicciones que Salazar Bondy comparte con toda una generación de intelectuales hispanoamericanos, esta manera de escribir la historia de las ideas en nuestros países, que deja de lado los problemas filosóficos, se inscribe en una vigorosa corriente cuyos orígenes se localizan en los años de mayor influencia de Ortega y Gasset y del historicismo alemán. Tales puntos de vista interpretativos pueden ser todavía más injustos aplicados a las filosofías con mayores "complicaciones técnicas" que empiezan a abrirse paso en

nuestros países en los años más recientes de la llamada etapa de "regularización" o "normalidad filosófica".

Justo en relación a los miembros de las nuevas promociones de filósofos, algunas palabras de Salazar Bondy deben entenderse como un reto a sus aptitudes críticas y a su responsabilidad moral. Y en este asunto no sobra insistir una vez más.

Lo mismo la vida individual que las empresas colectivas exigen ideales orientadores y recursos de diversa índole para abreviar los pasos de la acción, sobre ciertas líneas que ni pueden ser la espontaneidad pura ni pueden ser establecidas por conocimientos rigurosos. Las concepciones del mundo cumplen estos servicios, pero su dependencia respecto de las propias actitudes morales y la urgencia de la acción hacen muy difícil enfrentar tales formaciones culturales de una manera racional y lúcida. La filosofía en sentido estricto —es decir, como actividad metódica rigurosamente racional— se enfrenta a las concepciones del mundo y ejerce sobre ellas su función investigadora.

La confusión de límites y la mezcla arbitraria de procedimientos nunca han sido provechosas para ninguna disciplina. Para la filosofía, el distinguir las propias tareas de los empeños de los moralistas y de los metafísicos ha significado un avance considerable. En la medida en que la filosofía abandona los lenguajes equívocos y se niega a presentarse como creadora y defensora de los ideales de la humanidad, es decir, en la medida en que deja en manos de la sabiduría la función práctica orientadora de actitudes, se hace apta para conducirnos a determinados conocimientos. Por ejemplo, a conocimientos sobre la coherencia de los ideales, la compatibilidad de las normas, la validez de los supuestos y de

las concepciones doctrinales que se asocian a aquellos ideales; y también puede advertirnos sobre la manera de usar la información de las ciencias empíricas en asuntos relacionados a nuestras acciones y a la transformación efectiva del mundo. En cambio, si subsiste la confusión y se mezclan los atributos de los conceptos teóricos con las consignas prácticas, no sólo se hace más difícil el acceso a los conocimientos válidos y la acción se entorpece, sino que las doctrinas metafísicas, morales y políticas acaban por adquirir un tono dogmático.

Separadas las tareas, la filosofía guarda su interés predominantemente cognoscitivo y permanece en posesión de los instrumentos del análisis. Con estas armas cumple, en primer lugar, una función pedagógica. A todo aquel que se ejercita en ella, enseña hábitos de pensamiento crítico, penetración lógica, precaución frente a creencias y principios. La naturaleza de las cuestiones que plantea la justificación de las actitudes no permite que se dicten reglas metódicas para su solución inmediata, pero es indudable que, si se atiende a la complejidad del asunto y se disciplina el discurso moral, las reacciones derivadas de una actitud serán más eficaces, más prudentes y más sabias.

La función fundamental y más característica de la filosofía es, sin embargo, menos directa. Se trata de una función crítica que de ninguna manera tiende simplemente a suprimir la variedad de las actitudes o a unificar el universo de los ideales morales y de las concepciones del mundo. La mera idea de un intento de uniformidad bajo un solo patrón resulta tan intolerable como cualquier sistema metafísico con pretensiones de verdad objetiva. La función crítica de la filosofía no pretende empobrecer el escenario de los ideales huma-

nos y de los modelos personales de virtud moral —del que todos somos cautivos en mayor o menor grado—, entre otras razones porque su conocimiento de la variedad de las fuentes de la actitud y de la complejidad de la experiencia moral, le impiden dar por supuesto que todas las cuestiones relacionadas con los principios últimos de la moralidad pueden tener una solución cognoscitiva. Cuando tales soluciones no son posibles, la filosofía en sentido estricto, como la ciencia, tiene que decir que el problema no puede ser resuelto y considerar que su respuesta es completa. Si se trata de asuntos prácticos de la mayor importancia, frente a los cuales no se puede permanecer indiferente, los hombres toman decisiones, realizan actos y hacen evaluación de sus consecuencias. Y como todo esto se hace a partir de actitudes, queda garantizada la pluralidad de los ideales y de los intentos de justificación.

Lo que hace la filosofía al cumplir su función crítica es asegurar el permanente cuestionamiento de toda teoría moral o ideología, de toda concepción del mundo. Frente al apresuramiento de las soluciones que impone el ritmo de la acción, la filosofía trata de mantener despierta la conciencia de la complejidad y ejercitar hasta el fin los instrumentos del análisis. En este empeño puede alcanzar, casi en su totalidad, a los elementos de cualquier concepción del mundo, al menos a todos aquellos que sean objetivamente discurso significativo —aunque el significado sea puramente emocional y sólo exprese estados subjetivos.

Al hacer claro el lenguaje de las teorías morales, exhibir la dependencia de las pautas de valor respecto de las creencias, examinar el fundamento de éstas y el rigor de los argumentos, la filosofía puede disolver

falsas cuestiones, apartar los elementos puramente míticos y hacer que las afirmaciones de contenido empírico caigan dentro de los dominios acotados por las disciplinas científicas para probar sus credenciales de legitimidad. Y todavía dentro de este campo, se une al trabajo de los expertos como filosofía del conocimiento científico y como crítica del uso social de tal conocimiento y de sus intentos de justificación.

Semejante tarea, sólo en apariencia modesta, pone en cuestión de manera definitiva el carácter absoluto de las doctrinas últimas de justificación moral y, en general, de las concepciones del mundo. Y además, rompe lazos artificiales que en algunos momentos de su historia —la Ilustración, por ejemplo— unieron a la filosofía con la retórica para la defensa y la propagación de los ideales de la humanidad. Al hacerlo, la actividad filosófica recobra su tradición más vigorosa y firme: la tradición de la argumentación crítica.

Sería un error suponer, sin embargo, que tales esfuerzos teóricos, y muy especialmente críticos, carecen de consecuencias en la vida práctica. Sin insistir sobre los aspectos educativos más arriba apuntados, a propósito de la elucidación, corrección y disciplina de las doctrinas morales y de sus argumentos, conviene llamar la atención sobre un aspecto más directo. Hay que empezar por reconocer que la más laboriosa refutación de un error moral o metafísico no hace otra cosa que mostrar su verdadera estructura lógica, su significación teórica dentro de una doctrina o su función ideológica en una sociedad determinada; pero no le impide permanecer disponible como ideal de vida y ser manipulado como orientador de actitudes más o menos irracionales. Mas también es verdad que exhibir un prejuicio como lo

que es, señalar una conducta como movida por un interés egoísta o mostrar las posibles consecuencias de una decisión irracional o coaccionada, tiene que contribuir a multiplicar las oportunidades de decisiones libres, racionales, desinteresadas. La elucidación de las situaciones morales —por vía de la descalificación teórica de concepciones erróneas y del poner al alcance los datos empíricos y conceptuales que hacen posible menores márgenes de error—, considerada como tarea permanente, es una garantía de renovación y de progreso moral.

Precisamente porque la filosofía hace posible un número mayor de decisiones guiadas por el conocimiento, contribuye como ninguna otra actividad al progreso moral. Al educar a los hombres en la voluntad de conocer y en la disciplina de la argumentación crítica, deja en sus manos un instrumento necesario para cualquier intento serio de cambiar el mundo y un arma de inflexible rigor en la investigación de la verdad, que puede ser utilizada también no como una forma de violencia, sino como una forma de coacción sin violencia.

FRANCISCO MIRO QUESADA
(n. 1918)

MIRÓ QUESADA *nació en Lima, Perú. Cursó los estudios primarios en Perú y Francia, y los secundarios y universitarios en su país natal. Tiene títulos en Derecho, Filosofía y Matemáticas. Al presente enseña en la Universidad Peruana Cayetano Heredia, después de muchos años de actividad docente como profesor titular de Filosofía Contemporánea, Filosofía de las Matemáticas y Filosofía Política en la Universidad de San Marcos. Ha viajado extensamente fuera de su país, dictando conferencias en las universidades más importantes de América Latina y Europa. Su impacto en la filosofía peruana en particular y en la filosofía latinoamericana ha sido profundo, tanto por sus numerosas actividades académicas administrativas como por la originalidad y envergadura de su pensamiento.*

Entre las obras principales de Miró Quesada figuran: Sentido del movimiento fenomenológico *(1941),* Lógica *(1946),* Ensayos I: Ontología *(1951),* Problemas fundamentales de la lógica jurídica *(1956),* El hombre sin teoría *(1959),* Apuntes para una teoría de la razón *(1963),* Notas sobre la cultura latinoamericana y su destino *(1967),* Filosofía de las matemáticas *(1973), y el libro del cual sacamos la selección presente,* El problema de la filosofía latinoamericana *(1976).*

Como Salazar Bondy, Miró Quesada comienza su trayectoria filosófica desde una perspectiva fenomenológica, pero luego cambia la dirección, interesándose más y más por la lógica, la filosofía de las matemáticas, la

epistemología y la filosofía analítica en general. A pesar de estos intereses, sin embargo, no ha dejado de lado la antropología y el pensamiento político, como se ve bien en la lista de sus publicaciones. Además, es uno de los filósofos latinoamericanos prominentes que se preocupa seriamente por los problemas relacionados con filosofía latinoamericana.

Con respecto a esta última temática, como dijimos en la introducción a esta Antología, Miró Quesada representa una inquietud nueva en la controversia sobre la filosofía latinoamericana. Esta inquietud se revela como un intento de comprender y localizar históricamente la controversia sobre si existe o puede existir una filosofía latinoamericana, analizando tanto sus causas como sus implicaciones para el carácter, límites y futuro de la filosofía latinoamericana. Según él la ve, la controversia en cuestión es el resultado del desenfoque que vivimos los intelectuales latinoamericanos. Y es el impulso de superar el desenfoque lo que, según nos dice, constituye la clave que nos descubre el filosofar latinoamericano. No se preocupa, entonces, Miró Quesada, sobre la posibilidad de una filosofía latinoamericana. Eso lo da por sentado. Se preocupa más bien por la filosofía latinoamericana en sí y la propia preocupación que ella revela por sí misma.

EL PROBLEMA DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA*

LA VIVENCIA DEL DESENFOQUE

EL SURGIMIENTO de la filosofía en América Latina es una de las más curiosas situaciones que se hayan presentado en la historia de la cultura. Porque, hasta donde llega nuestra información, se trata de un fenómeno específicamente latinoamericano. En ninguna región del globo se supo jamás de un comienzo tan abrupto. Nunca, en ninguna parte, se trató tan de repente de pensar filosóficamente sin ningún apoyo en la tradición cultural del medio circundante.

Si se hubiera tratado de un surgir de la enseñanza científica, a pesar de las enormes desventajas que significaba empezar de repente, la situación no hubiera sido paradójica. Y así sucedió en efecto en el campo de la ciencia. Pero tratándose de la filosofía, los profesores latinoamericanos se abocaron a un imposible. Porque la filosofía no puede comprenderse sin una tradición. Es decir, no puede comprenderse sin haber vivido su historia, sin sentirla en cada párrafo, en cada línea, en cada palabra de los textos estudiados. Y esta tradición no existía en América Latina. ¿Cómo, pues, pudieron comprender lo que leían y enseñaban estos profesores? ¿Cómo pudieron realizar lo irrealizable?

* *El problema de la filosofía latinoamericana,* México, Fondo de Cultura Económica, 1976, pp. 30-57 y 66-70.

La solución parece, a primera vista, imposible. Porque en cierto sentido puede decirse que los primeros profesores de filosofía que quisieron verdaderamente enseñar filosofía en nuestra América, es decir nuestros patriarcas, no comprendieron lo que enseñaban, pero no debe interpretarse mal el sentido de nuestra afirmación. No se trata por cierto de una crítica a la capacidad o a la inteligencia de estos profesores. No se trata de una afirmación sobre facultades individuales. Ellas han sido las mismas en todas las épocas, tan grandes entonces como ahora, y quizá más grandes. Se trata de expresar una situación cultural única en su especie. Los patriarcas no entendieron lo que enseñaban porque no podían entenderlo. Porque tuvieron que leer lo que leyeron en forma directa, abrupta, a boca de jarro. Lo leyeron sin poder conectarlo con los fundamentos históricos que les daban plenitud de sentido. Y lo leyeron en esa forma porque no pudieron leerlo de otra manera. La mayoría no conocían los idiomas originales, y tuvieron que apoyarse en horribles traducciones. Los pocos que conocieron los idiomas originales no conocían los sistemas filosóficos imprescindibles para poder comprender todo lo que decían los autores que estudiaban. Para conocerlos deberían haber conocido a fondo los sistemas medievales y helénicos. Y ninguno o casi ninguno conocía el griego ni el latín. Algunos, muy pocos, pudieron, por feliz reunión de circunstancias, visitar Europa. Pero la visitaron como extranjeros, con un bagaje cultural inadecuado, con una formación humanista incipiente y llena de lagunas. Todo lo que pudieron hacer fue importar alguno que otro autor nuevo y satisfacer así el prurito de novelería que caracterizaba el despertar intelectual de América Latina...

El intelectual latinoamericano que quiere estudiar filosofía está enclavado en un medio cultural relacionado con el medio del pensamiento que quiere estudiar (pero completamente distinto, un medio de cultura enrarecida), emergiendo de un pasado sin tradición, padeciendo de un pauperismo endémico en relación a los instrumentos intelectuales de los que se va a valer para conseguir sus fines, está en las condiciones más adversas para lograr su ambición. El hecho de que su medio cultural esté estrechamente emparentado con el ambiente europeo, pero a la vez se diferencie radicalmente de aquél, es tal vez el factor más negativo. Y lo grave es que la diferencia se agudiza precisamente en el campo filosófico. Si el intelectual latinoamericano hubiera tratado de asimilar la filosofía oriental en lugar de la occidental, tal vez su empresa hubiera sido más fácil. Porque desde el comienzo hubiera tenido plena conciencia de la dificultad. Y hubiera tratado de superarla. Pero su parentesco bastardo con la cultura europea lo llevó a engaño. Porque debido a este parentesco, a la vez innegable e inauténtico, los primeros latinoamericanos que se dieron a la actividad de filosofar *pudieron entender lo que leían.* Pero no pudieron darse completamente cuenta *de que no lo comprendían.* Esta situación produjo *ab initio* una fisura en el filosofar latinoamericano, un desjuntamiento. La materia filosófica occidental rehuye a nuestra mente la presentación directa, y se presenta desenfocada. El pensamiento europeo es visto a través de una lente fotográfica en la que no se ha graduado convenientemente el foco, y se ve por eso, deformado, descolorido, artificialmente ensamblado en imágenes superpuestas.

Los pioneros y sus primeros discípulos, a fines del siglo pasado y comienzos del presente, no tuvieron una clara conciencia de lo que sucedía, porque esta conciencia no puede adquirirse en forma reflexiva. Los fenómenos culturales, como los individuales, se viven primero y después se interpretan. Pero la vivencia se produce según las conexiones de sentido que le otorgan su significación. Y por eso la situación inicial produce determinados e interesantes tipos vivenciales. El primero y más significativo de todos, es lo que podríamos llamar la "vivencia del desenfoque". El filosofar latinoamericano se siente incómodo ante su primera visión del pensamiento europeo. Su anhelo es asimilar en forma rápida y efectiva los grandes sistemas filosóficos que constituyen uno de los productos cumbres de la cultura europea. Pero al acercarse a ellos siente una sensación de inseguridad, de vacío. Es la vivencia ingenua, no reflexiva, producida por la imposibilidad de calar en las verdaderas significaciones por falta de una tradición que proporcione en forma natural apoyo y alimento. Y entonces, en forma también irreflexiva, totalmente espontánea, busca su apoyo en la misma filosofía que trata de absorber. Es decir que la considera no sólo como el contenido que quiere asimilar, sino como su origen y su tradición. Toda la actitud filosofante de los pioneros se reduce a una inmensa tensión hacia Europa. La filosofía europea se yergue como el *non plus ultra,* como lo acabado, lo definitivo. Lo más que se puede esperar es poder enseñar, en la medida de nuestras escasas posibilidades, esa formidable mole de sabiduría. Esta enseñanza es limitada, modesta, reverente. De esta manera la actividad filosófica latino-

americana se reduce a la enseñanza en la cátedra de nuevas doctrinas, profundas y difíciles, que deslumbran y entusiasman al auditorio. Y la tradición en la que se basa esa enseñanza, el origen de ella, su sentido último y profundo, es la filosofía europea coetánea, es aquella misma filosofía que se quiere enseñar. Es ella la que sirve de base de referencia, de carta de presentación, es ella la que nos permite contar con una tradición directa y de primera mano.

El pequeño movimiento pedagógico que se inicia en la América Latina, debido a su gran e inevitable crecimiento, encuentra así su sentido inmediato. Su finalidad no es por cierto hacer filosofía en el noble e inalcanzable sentido de los grandes maestros europeos. Su finalidad es un modesto programa pedagógico: preparar a los estudiantes para que puedan alguna vez, siempre que realicen el esfuerzo necesario, leer a los grandes maestros de la filosofía occidental, y sobre todo a los grandes maestros de la época, a los que están creando la filosofía, a los que están llevando a Europa y al mundo entero por nuevos y audaces rumbos. Esta enseñanza y este aprendizaje constituyen la primera actividad filosofante de nuestra América. La materia de que se nutre: Europa. Su modelo, Europa. Su tradición, Europa. Esto parece imposible; sin embargo, ha sido así...

El estudio de los modernos va llevando hacia el atento escudriñamiento de los antiguos. La comprensión estructural no se basta ya a sí misma. Empieza a vivirse con intensidad el estado de carencia radical de nuestro filosofar. Se empieza a sentir que la única manera de comprender a los grandes filósofos contemporáneos es conocer la misma filosofía que ellos conocieron, poseer

el mismo instrumento intelectivo que ellos poseyeron, sumirse en la gran corriente que condujo hacia ellos. Es decir que se empieza a experimentar la situación esencial de nuestro filosofar, la dificultad que significa llegar a comprender verdaderamente una gran producción filosófica. Se empieza a comprender que se estaba viendo a la filosofía europea en doble imagen, desenfocada, y surge la gran decisión de empezar a ajustar el objetivo para hacer que las dos imágenes coincidan y obtener al fin la nitidez.

Pero, nuevamente, se trata de una situación vivida, no de una situación reflexivamente analizada. La vivencia del desenfoque conduce necesariamente a otra vivencia: "la exigencia" de seriedad. Se considera que el período anterior ha sido un período inicial. Pero por ello mismo un período primitivo, poco serio, un período de historieta de la filosofía. La consigna es ir a los textos mismos, y sobre todo a los textos clásicos. La disciplina del filosofar empieza a vivirse como una disciplina difícil, exigente, que sólo puede ser practicada por la *élite* intelectual. Se critica severamente al improvisado, al que pretende enseñar filosofía sin la adecuada preparación. Se exige al estudiante que dedique un esfuerzo sistemático a la forjación de su instrumento aprehensivo. Gran cantidad de lectura filosófica, aprendizaje de idiomas extranjeros, añoranza por la formación helenística, necesidad de conocer temas fundamentales de la ciencia positiva. Se vive, así, a ritmo acelerado la conciencia del desenfoque, el anhelo de superar la mera comprensión formal de los textos.

Este impulso para pasar del desenfoque a la nitidez, este proyecto intensamente vivido de transformar la comprensión estructural en comprensión de caladura, es la clave que nos descubre el sentido del filosofar latinoamericano. El dramático esfuerzo para pasar de la comprensión estructural a la comprensión de caladura, constituye lo que hemos llamado "la recuperación anabásica". Recuperación porque todo el esfuerzo está dirigido a recuperar la tradición perdida, a adquirir una base de sustentación que permita comprender hasta sus últimas posibilidades el mundo de pensamiento nuevo que se acaba de descubrir. "Recuperación anabásica" porque para lograr esta recuperación el latinoamericano se ve obligado a remontar la corriente de la historia, a ir contra la fluencia natural del tiempo. El decurso natural de la historia es del origen a la desembocadura, de la antigüedad a la modernidad. El decurso que ha seguido el filosofar latinoamericano ha sido precisamente la dirección contraria. Para comprender a los filósofos europeos contemporáneos, se ha visto obligado a comprender a sus antecesores inmediatos, y para comprender a sus antecesores inmediatos ha tenido que buscar la comprensión de los antecesores. Y así hasta el origen. El pensador latinoamericano se ha visto prisionero en una cadena transitiva, sumido en una lucha para conquistar la irreversibilidad del tiempo.

Esta situación anómala del latinoamericano es una situación histórica radicalmente diferente de la del europeo, y en general de los hombres pertenecientes a otros medios. El europeo, como todo hombre sumido en una

cultura sin rupturas, se instala en la plenitud de la corriente histórica y la sigue con naturalidad y sin apuro. Su pensamiento individual puede tener toda la originalidad que se desee, puede recorrer imaginativamente la corriente en todas direcciones, pero en su realidad histórica es un pensamiento descendente. Su producto es un producto de arribo. Ha llegado a él en un movimiento que empieza en la pequeña fuente de los orígenes y termina en el gran delta de la modernidad. Es un producto elaborado a través de un movimiento natural. Aunque su originalidad lo coloque en lugar aparte, aunque su sentido resida en una reacción u oposición al pensamiento tradicional, sigue siendo un producto de la historia, una consecuencia del enorme movimiento de descenso que se inicia hace largos siglos. En la sustancia misma de su contenido conceptual palpitan todos los pensamientos que lo antecedieron. En ella y por ella, viven aún, con vida tal vez más plena que en la época en que se expresaron por vez primera a través de pensamientos individuales.

El latinoamericano está en la dirección opuesta. Su pensamiento, angustiado por la necesidad de comprender a su contemporáneo europeo, se ve obligado a asumir una dirección artificial. No es un pensamiento de arribo sino de retroceso. Hablando en términos heracliteanos, se puede decir que se trata de un pensamiento enantiodrómico, es decir, de corriente contraria; es por eso un pensamiento incómodo y precipitado. Se siente incómodo porque tiene la conciencia de que si no llega al origen no podrá comprender ni siquiera el pensamiento cercano. Tiene apuro porque esta conciencia de su insuficiencia le crea el anhelo de adquirir cuanto antes los instrumentos necesarios para lograr la comprensión an-

helada. Y porque para remontar la corriente hay que ir de prisa, de otra manera la corriente lo arrastra. El pensador latinoamericano tiene por eso la prisa del salmón. Tiene que avanzar a grandes saltos contra el gran caudal. Tiene que saltar sobre los obstáculos. Tiene que escalar torrentes y cataratas que amenazan arrastrarlo y cortar para siempre su ascensión. Y su esfuerzo es un esfuerzo que emana sólo de sí mismo. No tiene una tradición que lo empuje, no tiene un trampolín en que apoyarse. En su pensamiento no palpita, poderoso y secreto, el añejo pensamiento de los antiguos. Cuando entra en contacto con el contemporáneo europeo, es, precisamente, este palpitar el que se le escapa. Es esto lo que busca. Porque una vez que lo encuentre podrá entonces descender la corriente que tanto trabajo le costó remontar y experimentar la comodidad reconfortante de sentirse instalado en el decurso de la historia.

La explicación de este especialísimo fenómeno es sencilla. Debido a la pérdida de la tradición cultural que sufre el latinoamericano durante el siglo XIX, se pierden *ipso facto* ciertas formas de vida educacional que en Europa mantienen la plenitud de su vigor. Son éstas, sobre todo, las formas humanísticas de la instrucción escolar. Por un positivismo mal entendido, se suprime la enseñanza de las lenguas clásicas en los colegios. Y así el futuro estudiante de filosofía pierde para siempre la posibilidad de formarse humanísticamente. Esto le impide comprender debidamente a los filósofos griegos y medievales. Y no sólo le impide comprender a estos filósofos, sino a los mismos filósofos contemporáneos que suscitan su interés. Porque la mayoría de ellos sólo pueden comprenderse desde aquéllos. Pero el problema

es aún más agudo, porque no se trata sólo de una incomprensión debida a falta de orientación histórica, sino de una incomprensión inmediata por falta de formación técnica. Todos o casi todos los filósofos europeos, hasta los mismos positivistas, hacen citas en griego y en latín, critican textos de filósofos griegos y medievales. Y los latinoamericanos no pueden comprender ni siquiera estas citas. Para cimentar su cultura filosófica, tienen que leer a los clásicos en traducciones, cuya adecuación o inadecuación son totalmente incapaces de apreciar. Por esta razón, desde el comienzo se hallan exiliados de la gran tradición occidental.

Su primer paso no puede ser, pues, empezar desde el principio. No pueden dar el gran salto desde la coetaneidad hasta el origen. Tienen que descender metro por metro y quedarse detenidos cuando menos lo esperan, para volver a emprender el camino. Como de manera inmediata, los contemporáneos remiten a los antecesores inmediatos, y éstos a los inmediatamente siguientes, éste es el camino emprendido... La recuperación se hace así en dos etapas: la primera es la reconquista de la modernidad, la asimilación de las condiciones inmediatas de la comprensión de Occidente, la segunda es la recuperación de la antigüedad, de las condiciones mediatas y últimas de esta comprensión.

La exigencia de recuperación, el anhelo de instalarse en una corriente histórica descendente llega a ser tan agudo en el latinoamericano, que empieza incluso a aplicarse a su propia realidad. El esfuerzo principal está desde luego dirigido hacia la historia europea. De este esfuerzo el movimiento recibe su verdadero sentido. Pero por una especie de identificación, por un exceso

de hambre recuperativa, el pensador latinoamericano empieza a sentir la necesidad de tener él también una tradición propia. Esta nueva exigencia de tradición vernacular se manifiesta en forma desigual en las diferentes regiones "filosóficas" de la América Latina... Pero puede decirse que, en forma más o menos intensa, la exigencia de una propia tradición constituye un fenómeno general de la marcha recuperativa.

Lo más interesante de este segundo intento de recuperación es que se trata también de un movimiento rigurosamente anabásico. Porque, como hemos observado, el movimiento filosófico latinoamericano comienza al borde de una gran ruptura. La tradición ideológica se rompió en todas sus dimensiones, no sólo en su dimensión europea sino también en la misma dimensión americana. Claro que existía una tradición social, histórica, religiosa, artística. Pero la tradición filosófica, mejor aún, la tradición teórica, se había perdido.

Por eso nos encontramos ante el hecho curioso de que, para recuperar la propia tradición filosófica, los latinoamericanos empiezan a escribir obras sobre la historia de las ideas de sus propios países y presentan a las nuevas generaciones un panorama completamente insospechado. En cierta manera, la historia del pensamiento filosófico propio le es más extraña al latinoamericano que la historia del pensamiento europeo. Y esto se debe a que se trata de una historia que, por lo menos en forma inmediata, no le es necesaria para llegar a la comprensión cabal de las ideas filosóficas que realmente le interesan y apasionan. El movimiento recuperativo vernacular es, en este sentido, un movimiento de mero complemento, una tendencia paramétrica,

con una significación propia y completamente distinta del gran movimiento recuperativo occidental...

¿Existe la posibilidad de una filosofía latinoamericana?, o, con mayor precisión, ¿existe la posibilidad de que el latinoamericano empiece a filosofar auténticamente? La importancia del planteamiento es que en la pregunta está ya la respuesta. Claro que existe esa posibilidad. Si no existiera, no tendría ningún sentido su tensión y su esfuerzo. Si la meta del movimiento recuperativo no fuera la posibilitación de un filosofar auténtico, no valdría la pena realizarlo. Mejor dicho, el movimiento recuperativo, que se inicia como un impulso espontáneo, como un resultado inmediato de la vivencia del desenfoque, es ahora visto como un planteamiento consciente y reflexivo cuya finalidad es únicamente hacer posible el surgimiento de este filosofar auténtico.

Llegados a este punto de la aventura, es necesario tomar las máximas precauciones descriptivas. Porque el significado del proyecto y de su origen es extraordinariamente sutil. Es observar que no se trata de una mera decisión de hacer filosofía. Si la generación intermedia, rompiendo con la línea iniciada por los patriarcas, hubiera decidido de frente hacer una filosofía propia, habría fracasado por completo en su misión generacional. Habría fracasado *ab initio,* y sólo habría logrado, según las respectivas capacidades personales, producir algunos libros imitando consciente o inconscientemente a los grandes creadores europeos. El interés y la hondura del proyecto residen en que no se trata de hacer una filosofía sino de hacer posible una filosofía. Los hombres de la generación intermedia son, en este respecto,

verdaderos discípulos de los patriarcas.* Aceptan como ellos la primacía de la filosofía europea; como ellos, quieren conocerla y difundirla; como ellos, tienen la convicción de que su asimilación por el medio latinoamericano es condición esencial de su progreso espiritual. Pero se diferencian en que no la ven ya como un producto acabado sino como un hacerse, porque logran llegar hasta sus más hondas raíces. Y al comprenderla como un hacerse, evidencian el significado espléndido de la creación filosófica, y deciden que la única razón que puede justificar un esfuerzo de formación filosófica es la esperanza de un futuro en el que se pueda realizar el mismo proceso creador que realizaron los europeos. El proyecto latinoamericano de filosofar surge así como un proyecto de preparación. El esfuerzo latinoamericano por lograr un pensamiento filosófico habrá de consistir en conquistar todas las condiciones necesarias para que la auténtica creación filosófica pueda surgir algún día. La filosofía latinoamericana es posible, pero sólo en el futuro. Vendrá a la existencia como la culminación de un largo y vigoroso proceso de maduración. Este es el sentido verdadero y último del movimiento recuperativo...

En un primer y fundamental sentido, "hacer filosofía auténtica" significa "hacer filosofía a la europea". Hemos visto cómo el filosofar latinoamericano empieza como enamoramiento de la contemporaneidad. La filosofía que le interesa, la filosofía que constituye la máxima expresión del espíritu humano, es la filosofía europea.

* Miró Quesada entiende el desarrollo histórico de la filosofía latinoamericana en términos de tres generaciones principales: los patriarcas, la generación forjadora y los discípulos en esta última. *(N de C)*.

La filosofía auténtica, la verdadera, la que vale la pena de estudiar, de asimilar y de imitar, es la filosofía europea. Hacer filosofía auténtica será, en consecuencia, filosofar a la europea. Pero ¿qué significa, propiamente hablando, filosofar a la europea?

La primera concepción que tuvo el latinoamericano del filosofar auténtico fue una concepción estática. Filosofar auténticamente significó comprender el sentido profundo del filosofar europeo. Este tipo de filosofar auténtico marca el punto de origen del movimiento recuperativo. Al salir de la ingenuidad patriarcal, viviendo la experiencia del desenfoque, los primeros discípulos sólo tienen una ambición: lograr una comprensión cabal de la filosofía europea. La filosofía europea se yergue como una montaña gigantesca que se contempla en lontananza y cuyas cumbres hay que conquistar. Comprender a fondo los grandes sistemas filosóficos que ha producido el Occidente es labor difícil, porque exige no sólo una especial habilidad sino una rigurosa preparación. Hacer filosofía auténtica tiene, por eso, en un primer momento, un sentido que podría llamarse "estático", porque no pretende ir más allá de la mera asimilación. El pensamiento latinoamericano adquirirá autenticidad cuando sea capaz de lograr una comprensión de caladura del pensamiento occidental. Nadie critica a los patriarcas. Al revés, se les otorga la designación más noble que se pueda otorgar a un iniciador: "patriarca". Con ella se reconoce su jerarquía indiscutible, su calidad intelectual y moral. Pero se tiene aguda conciencia de su limitación, de su falta de preparación, de la pobreza de las condiciones culturales dentro de las cuales, inevitablemente, tuvieron que actuar. Por eso el primer ideal es el de obtener

una comprensión más profunda y más vasta que la que ellos obtuvieron.

Filosofar auténticamente es pues, en un primer sentido, "comprender auténticamente". Pero ¿qué se quiere decir por "comprender auténticamente"? Para dar respuesta a esta nueva pregunta, debe tenerse en cuenta que se trata de la comprensión de textos filosóficos. Y comprender un texto significa darse cuenta de aquello que el autor dice en el texto, es decir, interpretar y dilucidar el sentido del texto escrito. El texto filosófico se refiere, en lo esencial, al planteamiento y a la solución e intento de solución de problemas de índole muy determinada. Pero para captar el sentido de un problema es necesario pensar sobre el problema, saber en qué consiste, distinguir sus diversos aspectos, su conexión con otros problemas, deslindar su origen y meditar sobre sus posibilidades de solución. En una palabra, para comprender un problema filosófico es necesario pensar filosóficamente. Mas si se trata de comprender un problema planteado por determinado filosófico, es necesario pensar filosóficamente, de la misma manera como pensó dicho filósofo, porque sólo así podrá comprenderse los motivos que lo llevaron a la solución expresada. O sea que para comprender a un filósofo hay que re-pensar lo que él pensó. Hay que vivir.

Para re-pensar un problema filosófico es preciso hacerlo con nuestros propios medios y dentro de nuestras propias posibilidades. Por eso, re-pensar es ya pensar por sí mismo. En sentido estricto, nadie puede re-pensar exactamente lo que ha pensado otro ser humano. Pero cuando se trata de re-pensar lo que pensó un determinado filósofo en determinada situación histórica, la imposibilidad es aún más radical. Porque aunque un problema filosófico puede conservar un núcleo de invariancia a tra-

vés del decurso de la historia, la manera como se presenta a la mente filosofante es siempre en perspectiva. Y la diferencia de época histórica o de circunstancia cultural significa por eso un cambio en la perspectiva desde la cual se ve el problema. Por eso, en general, todo esfuerzo de "re-pensamiento" es un esfuerzo por situarse en una perspectiva que no es la propia. Y al situarse dentro de esta perspectiva, por medio de un esfuerzo, que es un artificio, el problema se ve desde dos ángulos diversos, desde el ángulo en que lo ve el filósofo cuyo pensamiento re-pensamos y desde el ángulo en que nos sitúa nuestra propia perspectiva histórica. Si a esto agregamos que, incluso situados dentro de la misma perspectiva histórica, es imposible lograr un re-pensamiento completo, porque el hecho mismo de la individualidad significa una perspectiva propia y absolutamente irreductible, se ve que todo re-pensar es, en el fondo, un pensar por sí mismo. Naturalmente que no se trata de una imposibilidad radical de reconstruir el pensamiento ajeno. Todo pensamiento, en tanto que tal, es reconstruible. Pero sí se trata de una imposibilidad parcial. Porque el mero cambio de perspectiva, individual e histórica, hace imposible ver las cosas como las vio otra persona. Por eso, todo esfuerzo de re-pensar en un esfuerzo de pensar por sí mismo. Porque para ponernos en el lugar de aquel cuyo pensamiento tratamos de re-pensar, debemos ya hacer un esfuerzo para salirnos de nuestra propia perspectiva y ponernos en la suya, y al hacer tal cosa, adquirimos una nítida conciencia del contenido del pensamiento que tratamos de reconstruir. Lo vemos desde diversas perspectivas, desde la perspectiva ajena, y desde la propia. Por eso también, al llegar a la solución planteada, y al aislar la motivación racional que llevó al pensador

estudiado a proponer tal solución, estamos en condiciones de abordarla críticamente, porque la diferencia de perspectiva nos permite apreciar las diversas posibilidades de solución y escoger la nuestra. Y aunque aceptamos la solución propuesta, la aceptamos comparándola con otras soluciones, entrevistas a través del conocimiento de otros pensamientos filosóficos y a través de la mera diferencia de perspectiva desde la cual, nosotros, por necesidad, tenemos que ver los contenidos que se trata de re-pensar. Todo comprender es así un re-pensar, y todo re-pensar es un pensar por sí mismo. Y todo pensar por sí mismo es trascender el pensamiento de otro, en tanto tomamos distancia y perspectiva frente a sus contenidos y motivaciones. El re-pensar auténtico nos lleva así al pensar auténtico, es decir a la solución motivada de los problemas que hemos descubierto en el pensamiento re-pensado. Y este proceso interno de trascendencia, que caracteriza esencialmente al pensamiento filosófico, nos lleva al segundo sentido en que el latinoamericano toma a la expresión "filosofar auténticamente". Es un sentido dinámico, en el cual el filosofar auténtico conserva su proyección hacia Europa, pero supera ya su primitiva finalidad de re-pensar lo pensado y apunta a un pensar diferencial. Filosofar auténticamente significa en esta segunda etapa ser capaz de plantearse los grandes problemas filosóficos de la misma manera como han sido capaces de plantearlos los europeos, y avanzar soluciones, o ensayos de solución, de similar envergadura y alcance. Este paso de la concepción estática del filosofar auténtico a la concepción dinámica, realizada exclusivamente dentro del proceso mismo de reconstrucción del pensamiento filosófico europeo, constituye el momento en que nace el proyecto latinoamericano de filosofar.

Lo importante de esta evolución de la concepción estática a la concepción dinámica del filosofar auténtico, es que se trata de un proceso interno, de maduración orgánica, y no de la decisión arbitraria de crear sistemas filosóficos artificiales. Hacer filosofía auténtica, es decir, hacer filosofía a la europea significa llegar a pensar por sí mismo los grandes temas de la filosofía occidental, como resultado de un re-pensar, que signifique un comprender que transcienda el contenido comprendido. O sea que filosofar auténticamente significa llegar a la creatividad a través de la total asunción del pensamiento ajeno. Y esto es precisamente lo que caracteriza la marcha del pensamiento occidental. El filosofar europeo es totalmente ajeno a la arbitrariedad de los sistemas. Una concepción filosófica sólo es original en tanto parte del anterior conocimiento de otra concepción filosófica, frente a la cual significa un "ir más allá" o un "negar los fundamentos para iniciar un nuevo punto de partida". Por eso la filosofía occidental es una filosofía tradicional, y la comprensión de sus contenidos presupone una instalación en la perspectiva histórica de su total desarrollo. Por eso la originalidad del filosofar latinoamericano se concibe como la culminación de un largo proceso asimilativo, como el resultado personal inevitable a que tiene que llegar quien ha comprendido hasta sus últimos fundamentos el pensamiento filosófico en su expresión histórica. Y esto explica que a pesar de la vehemencia recuperativa y del afanoso impulso por llegar a la autenticidad, el pensamiento latinoamericano no haya producido ese tipo arbitrario de filosofar que, dadas las circunstancias culturales y el temperamento latinoamericano, hubiera podido producir. Son muy pocos los que se han atrevido a crear un "nuevo" sistema filosófico, con el

cual pretenden haber superado los sistemas anteriores. Y los que así han hecho, no han encontrado ninguna resonancia en el medio filosófico en el que actuaron. Y no sólo no la han encontrado, sino que no han podido encontrarla. La nítida conciencia de lo que significa hacer una filosofía auténtica ha impuesto al latinoamericano la convicción de que sólo en un esfuerzo asimilativo supremo podrá llegar a descubrir su propio camino. Todo anticipo es pérdida de tiempo y tropicalismo.

Por el solo hecho de plantearse la necesidad de comprender cabalmente los conocimientos filosóficos estudiados a través de la recuperación histórica, el pensamiento latinoamericano inicia un proceso de constitución filosófica en el cual él es un factor integrante. Tomar conciencia de esta necesidad y de la índole de este desarrollo interno es, ya, forjar el proyecto de hacer una filosofía auténtica. Y forjar el proyecto de una filosofía auténtica es afirmar de antemano que esta filosofía es posible. El nacimiento del proyecto latinoamericano de filosofar significa, por eso, un acto de fe.

LABILIDAD ONTOLOGICA

El proyecto latinoamericano de filosofar presenta dos condiciones contrapuestas de su posibilidad: la fe y la duda. La fe porque el hecho mismo de plantear el proyecto de hacer, en el futuro, una filosofía auténtica, presupone la convicción de que se llegará algún día a hacerla. La duda porque, debido a las circunstancias históricas y sociológicas descritas, para el latinoameri-

cano, hacer filosofía auténtica significa hacer filosofía a la europea. Y por el mero hecho de consistir su proyecto en "ser como" alguien, en llegar a ser como otro, se sitúa en un plano de inferioridad y de insuficiencia. Europa se presenta a su espíritu como algo lejano e inalcanzable, como una especie de idea platónica a la cual a duras penas podrá imitar, pero que jamás llegará a realizar plenamente. La fe y la duda son, en consecuencia, elementos fundamentales del proyecto. El proyecto no puede comprenderse sin ellos.

Por eso puede afirmarse que el ser del filósofo latinoamericano es un ser lábil, un ser que fluctúa entre la plenitud y la insuficiencia, entre la seguridad y la inseguridad. Un ser que aún no ha llegado a constituirse. El latinoamericano se ve a la vez como filósofo y como irrealidad de filósofo. Como filósofo en tanto ha decidido llegar a la autenticidad y ha emprendido un camino en el que ejerce ya una actividad filosófica definida; como irrealidad de filósofo en tanto ha puesto la realización de su ser en el futuro, y debido a las limitaciones que encuentra en sí mismo, teme no poder llegar a realizarlo. El filósofo latinoamericano se vive a sí mismo como una posibilidad futura sin garantía de realización. Su marcha es a la vez segura y zigzagueante. Se proyecta hacia adelante con incejable energía, pero a veces pierde su sentido y da la impresión de que no llegará jamás al término, de que todos los esfuerzos por llegar a la autenticidad lo conducirán a una inevitable condición de epígono. Pero sin embargo no deja un solo momento de seguir adelante, en la única dirección que le es posible: la marcha hacia Europa. Su personalidad es, así, de tipo cicloide. Su ser es maniacodepresivo, oscila en-

tre el entusiasmo de la próxima realización y la desesperanza de llegar a la meta.

La manera de vivir esta labilidad ontológica produce en él extrañas reacciones y curiosas consecuencias. Desde el punto de vista positivo, en tanto proyecta su ser hacia el futuro, el filósofo latinoamericano vive experiencias solamente suyas, llenas de intensidad y de color. Es un pensador que tiene porvenir. Es un hombre que descubre y conquista. Debido a las limitaciones del punto de partida, los patriarcas ven con naturalidad que existen en las inmensidades de la filosofía occidental regiones vedadas. Las fuentes griegas, las fuentes medievales, ciertos tipos de filosofía científica, determinados métodos de interpretación filológica, son vistos como cumbres de incalculable elevación a través de lejanas y oscuras brumas. Pero el proyecto consiste en declarar que no hay ninguna cumbre inaccesible y que, con el esfuerzo y la continuidad, se podrán hollar todas las cimas. El filósofo latinoamericano tiene así la sensación, totalmente desconocida al filósofo europeo, de ir dominando lo que anteriormente otros no pudieron dominar, de hacer más que los otros.

No se trata de ir más allá, creando la región hacia la cual se llega. Se trata de ir más allá, por una región ya existente. Es tal vez la verdadera contraparte intelectual de la vivencia de la exploración. La emoción del explorador reside en la realización de lo que descubre. Descubrir lo que ya existe pero que aún nadie conocía, he aquí el sentido de su empresa. Y esto es lo que sucede en la trayectoria del filósofo latinoamericano. La marcha recuperativa, en todos sus aspectos, es un constante descubrimiento de cosas existentes. Pero un descubrimiento que se hace, no por el mero hecho de avanzar, sino a

través de un esfuerzo consciente y sistemático de superación. Cada pensador individual y cada generación ofrece su propio aporte, cada cual trata de llegar hasta donde permiten sus propias posibilidades. Cada nuevo paso es un nuevo descubrimiento, una nueva conquista de aspectos del pensamiento europeo que anteriormente no pudieron ser abordados. La sensación de euforia y de plenitud que produce este avanzar hacia las cumbres es algo que no puede comprender sino quien ha vivido la situación. La sensación de vivir algo nuevo, pero que ya existía y que había sido vivido por otros, de vivir algo que era acervo común de gente lejana y que sin embargo permaneció oculto para la propia perspectiva, constituye una de las más hondas satisfacciones del filósofo latinoamericano. Porque esta vivencia es el criterio que le permite cerciorarse de la efectividad de su avance en la trayectoria recuperativa. Mientras mayores y más difíciles regiones del pensamiento europeo conquiste, más se habrá acercado a la integración que persigue, más se habrá identificado con la manera de ser de la filosofía europea. Y mientras más se acerque a esta identificación, más intensamente sentirá su ser de filósofo.

Pero esta misma vivencia del descubrimiento produce en el filósofo latinoamericano una inevitable desesperanza. Porque una vez efectuadas las conquistas, una vez holladas las cumbres, se encuentra con que todo lo que ha logrado ha sido comprender lo que otros habían hecho. Y que él, en realidad, no ha hecho nada. Detrás del gran esfuerzo, detrás del incansable afán, el filósofo latinoamericano se encuentra con la tierra fría e indiferente de un pensamiento extranjero. Nosotros hemos hecho un esfuerzo dramático para comprender lo

que ellos fácilmente crearon. Una vez que hemos logrado instalarnos en ese inmenso territorio que es su creación, nos encontramos con que tenemos nuevamente que hacer otro esfuerzo, para poder crear algo semejante. Y nada ni nadie nos puede garantizar que podamos realizar tamaña empresa. Esta desesperanza es también una vivencia típicamente latinoamericana. La desesperanza de encontrarse, después de un gran esfuerzo, con que no se ha hecho nada, porque todo el esfuerzo consistió en apoderarse de lo que habían hecho otros. Es posible que, desde un punto de vista individual, se dé la vivencia de la desesperanza en el filósofo europeo. Seguramente es frecuente que un europeo en un momento de su trayectoria dude de sus propias posibilidades creadoras. Pero se trata de una duda individual. En medio de su duda, tiene el apoyo de la gran creación realizada por "su" cultura, por "sus" antecesores. La duda del filósofo latinoamericano es desesperada, trágica, porque es una duda total, que abarca no sólo su propia capacidad individual, sino todas las capacidades posibles. No es ya siquiera una duda sobre las capacidades, sino sobre la significación de una situación histórica. Porque es perfectamente posible que la situación histórica del latinoamericano le impida especialmente llegar a la creación original y le condene a una condición insuperable de epígono.

Pero, y esto está implícitamente contenido en la manera como el latinoamericano interprete el sentido del filosofar auténtico, existe una salida. Porque por el hecho mismo de descubrir y conquistar el pensamiento europeo, se llega a un pensamiento propio. Para comprender la filosofía europea es necesario re-pensarla. Y como hemos visto, re-pensar es ya pensar por sí

mismo. Por lo tanto, la trayectoria del pensamiento latinoamericano no habrá de terminar en una paralización improductiva. Por el solo hecho de lograr la recuperación, logrará también la posibilidad de crear. Esta posibilidad no se alcanzará de manera definida, por medio de una decisión consciente. Se alcanzará espontáneamente, casi sin darse cuenta de que, por fin, se ha alcanzado. Cuando el filósofo latinoamericano haya llegado al fin de la recuperación, cuando esté totalmente instalado en la historia, cuando, para él, comprender los más difíciles aspectos del pensamiento occidental sea sólo cuestión histórica, su pensamiento habrá entrado en la etapa creadora. Pensando sobre los grandes problemas de la filosofía europea y dando soluciones exigidas con naturalidad por sus propios planteamientos, soluciones que él tal vez considere dentro de los más clásicos marcos de la tradición occidental, estará creando ya su propio pensamiento y logrando la realización de una auténtica cultura latinoamericana.

Esta convergencia de la asimilación y de la creación, esta metamorfosis a la vez insensible e inevitable de epígono en creador, es la tabla de salvación a la que se aferra el filósofo latinoamericano para conservar la fe en los más angustiosos momentos de duda. La convicción de que el mero hecho de empezar a filosofar a la europea será también la iniciación de una filosofía propia, le permite pasar dialécticamente del desaliento al entusiasmo. Y en estos momentos siente en toda su hondura e intensidad lo que significa ser latinoamericano. Vivir una vida nueva, descubrir horizontes aún no vislumbrados, hollar tierras vírgenes: ése es su indeclinable destino. Pero cuando sigue el camino emprendido y marcha hacia adelante, lo único que descubre es lo

que los europeos han hecho. Y nuevamente vuelve a encontrarse, después de un agobiador esfuerzo, con algo que existió previamente a sus esfuerzos, algo que se le impone necesariamente y que ha sido hecho por otros. Se encuentra así envuelto en una especie de movimiento dialéctico, en el que su ser oscila entre la plenitud y el vacío, la fe y la duda, la seguridad y la inseguridad.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

EXCEPTO por alguna que otra referencia, se incluyen solamente trabajos generales sobre el tema de esta Antología En la preparación de la bibliografía se han consultado en particular los diversos volúmenes del *Handbook of Latin American Studies*, el excelente artículo bibliográfico de J. L. Gómez Martínez, "Pensamiento hispanoamericano: Una aproximación bibliográfica", y las obras de Stabb, *In Quest of Identity,* y de Frondizi y Gracia, *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo* XX, citadas más abajo. Para datos bibliográficos sobre países o autores específicos, se pueden consultar las mismas fuentes. De los autores antologados se incluyen principalmente aquellos trabajos pertinentes a la temática de esta obra.

ABELLAN, José Luis, *Filosofía española en América, 1936-66,* Madrid, Guadarrama, 1967.

ALBERDI, Juan Bautista, *Escritos póstumos,* Buenos Aires, Imprenta Europea, 1895-1901.

ALVAREZ, Agustín, *La transformación de las razas en América,* Buenos Aires, Maucci Hermanos, *ca.* 1901.

ALVAREZ, Agustín, *¿Adónde vamos?,* Buenos Aires, Librería de Prudent Hermanos, 1902.

ALVAREZ, Agustín, *La herencia moral de los pueblos hispanoamericanos,* Buenos Aires, Casa Vaccaro, 1919.

ALVAREZ DE MIRANDA, Angel. *Perfil cultural de Hispanoamérica,* Madrid, Cultura Hispánica, 1950.

ANDERSON IMBERT, Enrique, "Misión de los intelectuales en Hispanoamérica", *Cuadernos Americanos,* 22, 1963, pp. 33-48.

ARCINIEGAS, Germán, *Este pueblo de América,* México, Fondo de Cultura Económica, 1945.

ARCINIEGAS, Germán, *El continente de siete colores: Historia de la cultura en América Latina,* Buenos Aires, Editorial Sudamemericana, 1965.

ARCINIEGAS, Germán, *Latin America: A Cultural History,* trad. Joan MacLean, New York, Alfred A. Knopf, 1967.

ARCINIEGAS, Germán, *América en Europa,* Buenos Aires, Editotorial Sudamericana, 1975.

ARDAO, Arturo, "El historicismo y la filosofía americana", *Cuadernos Americanos,* 4, 1946, pp. 101-113.

ARDAO, Arturo, *Filosofía de lengua española,* Montevideo, Editorial Alfa, 1963.

ARDAO, Arturo, "Función actual de la filosofía en Latinoamérica", *Revista de Filosofía,* 39, 1976, pp. 201-206.

ARDILES, Osvaldo, "Lineas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano", *Revista de Filosofía Latinoamericana,* 1, 1975, pp. 5-15.

ARGUEDAS, Alcides, *Pueblo enfermo: Contribución a la psicología de los pueblos hispanoamericanos,* 3ra. ed., Santiago de Chile, Ercilla, 1937.

ARGUEDAS, José María, *Formación de una cultura nacional indoamericana,* México, Siglo XXI, 1977.

ARMSTRONG, A. M., "Contemporary Latin American Philosophy", *The Philosophical Quarterly,* 3, 1953, pp. 167-174.

ASTRADA, Carlos, "La filosofía latinoamericana como exponente de una cultura autónoma", *Congreso Internacional de Filosofía. Actas,* São Paulo, vol. III, p. 1077 y sgs.

BARAHONA JIMÉNEZ, Luis, *El ser hispanoamericano,* Madrid, 1959.

BARRETO, Oswaldo, "Nuestra indagación sobre América: De la visión del otro a nuestra propia visión", *Actualidades,* 2, 1977, pp. 29-54.

BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, Agustín, "La personalidad de la filosofía en el mundo iberoamericano", *Primer Simposium Iberoamericano de Filosofía,* Guatemala, Ministerio de Educación, 1961.

BENEYTO, Juan, "Grupos generacionales en Hispanoamérica", *Cuadernos Hispanoamericanos,* 127, 1960, pp. 57-64.

BETANCOURT, Rómulo, *Posición y doctrina,* Caracas, Editorial Cordillera, 1958.

BLANCO, Julio E., "La filosofía en América", *Revista del Museo del Atlántico,* 8-9, 1945, pp. 9-32.

BRUNING, Walther, "La antropología filosófica actual en Iberoamérica", *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba,* 40, 1953, pp. 935-965.

BUNGE, Carlos Octavio, *Nuestra América: Ensayo de psicología social,* 6ta. ed. corregida y aumentada, Buenos Aires, Vaccaro, 1918.

CAMPOS BARRANTES, Elíam, "Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana auténtica", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica,* 16, 1978, pp. 87-91.

CANNABRAVA, Euryalo, "Present Tendencies in Latin American Philosophy", *Journal of Philosophy,* 46, 1949, pp. 113-119.

CARDOSO, Vicente Licinio, *Pensamentos americanos,* Rio de Janeiro, Establecimento Graphico, 1937.

CARPIO, Campio, "Misión de América en el porvenir de la libertad en el mundo", *Revista Iberoamericana,* 13, 1943, pp. 129-141.

CARRERA DAMAS, Germán, "En Hispanoamérica, a la hora del deslinde", *Cultura Universitaria,* 64, 1958, pp. 21-35.

CARRILLO NARVÁEZ, Alfredo, *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica,* Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1959.

CARRIÓN, Benjamín, *Los creadores de la nueva América,* Madrid, Sociedad General Española de Librería, 1928.

CASALLA, Mario Carlos, *Razón y liberación: Notas para una filosofía latinoamericana,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

CASTILLA, Ramón, "Raíces del americanismo filosófico", *Revista de Indias,* 14, 1954, pp. 430-454.

CATURLA BRU, Victoria de, *¿Cuáles son los grandes temas de la filosofía latinoamericana?,* México, Editorial Novaro-México, 1959.

CLISSOLD, Stephen, *Latin America: A Cultural Outline,* New York, Harper and Row, 1966.

CRAWFORD, William Rex, *A Century of Latin American Thought,* ed. rev., Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1961.

CRUZ COSTA, João. "Un aspecto da filosofia na América", *Kriterion,* 9, 1956, pp. 289-296.

DAVIS, Harold Eugene, "Social and Political Thought in Latin America", en J. E. Roucek, ed., *Twentieth Century Political Thought,* New York, Philosophical Library, 1949, pp. 488-514.

DAVIS, Harold Eugene, *Latin American Social Thought: The History of Its Development since Independence,* Washington, University Press of Washington, D. C., 1961.

DAVIS, Harold Eugene, "La historia de las ideas en Latinoamérica", *Latinoamérica: Anuario de Estudios Latinoamericanos,* 2, 1969, pp. 9-37.

DAVIS, Harold Eugene, "Problemas en la historia de las ideas en Latinoamerica", *Latinoamérica: Anuario de Estudios Latinoamericanos,* 5, 1972, pp. 43-54.

DAVIS, Harold Eugene, "El pensamiento latinoamericano: Sus fuentes y sus características", *Revista de la Universidad de México,* 26, 1972, pp. 41-46.

DAVIS, Harold Eugene, *Latin American Thought: A Historical Introduction,* Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1972; 2da. ed., New York, The Free Press, 1974.

DERISI, Octavio Nicolás, "¿Europeos o americanos?", *Sapientia,* 26, 1952.

DÍEZ DE MEDINA, Fernando, "De América, la nuestra y su destino", *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura,* 47, 1961, pp. 9-20.

DUSSEL, Enrique D., "Iberoamérica en la historia universal", *Revista de Occidente,* 25, 1965, pp. 85-95.

DUSSEL, Enrique D., "Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional", *Cuyo,* 4, 1968, pp. 7-40.

DUSSEL, Enrique D., *América Latina: Dependencia y liberación,* Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973.

DUSSEL, Enrique D., *Caminos de liberación latinoamericana,* Buenos Aires, Latinoamérica Libros, 1973.

DUSSEL, Enrique D., "Filosofía latinoamericana y método analéctico", *Latinoamérica: Anuario de Estudios Latinoamericanos,* 6, 1973, pp. 107-131.

EARLE, Peter G. y MEAD, Robert G., *Historia del ensayo hispanoamericano,* México, Ediciones de Andrea, 1973.

ECHEVARRÍA, José, *La enseñanza de la filosofía en la universidad hispanoamericana, Washington,* D.C., Unión Panamericana, 1965.

FERNÁNDEZ CUESTA, Nemesio, *América vertebrada,* Madrid, Cultura Hispánica, 1974.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, *Ensayo de otro mundo,* Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1969.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, *Calibán: Apuntes sobre la cultura en nuestra América,* México, Diógenes, 1971.

FERRATER MORA, José, "El problema de la filosofía americana", *Filosofía y Letras,* 19, 1950, pp. 379-383.

FRANCO, Jean, *The Modern Culture of Latin America: Society and the Artist,* New York, F. A. Praeyer, 1967.

FRANK, Waldo, *América Hispana: A Portrait and a Prospect,* New York and London, Scribner's, 1931.

FRANKL, Víctor, "Hispanoamérica y el pensamiento filosófico europeo", *Revista de Indias,* 35, 1949, pp. 327–352.

FRANKL, Víctor E., *Espíritu y camino de Hispanoamerica: La cultura hispanoamericana y la filosofía europea,* Bogotá, Biblioteca de Autores Colombianos, 1953.

FRANQUIZ, José A., "Los motivos estéticos en el pensamiento filosófico latinoamericano", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica,* 22, 1968, pp. 235-241.

FRANQUIZ, José A., "The Concept of Freedom in Latin American Philosophical Thought", *Proceedings of the XIVth International Congress of Philosophy,* Viena, Herder, 1968.

FRONDIZI, Risieri, "Tendencies in Contemporary Latin American Philosophy", en *Inter-American Intellectual Interchange,* Austin, Institute of Latin American Studies of the University of Texas, 1943, pp. 35-48.

FRONDIZI, Risieri, "Panorama de la filosofía latinoamericana contemporánea", *Minerva,* 1, 1944, pp. 95-122.

FRONDIZI, Risieri, "¿Hay una filosofía iberoamericana?", *Realidad,* 8, 1948, pp. 158-170.

FRONDIZI, Risieri, "Is There an Ibero-American Philosophy?", *Philosophy and Phenomenological Research,* 9, 1948-1949, pp. 345-355.

FRONDIZI, Risieri, "La unidad de la filosofía americana", *Revista Cubana de Filosofía,* 1, 1949, pp. 36-38.

FRONDIZI, Risieri, "Tipos de unidad y diferencia entre el filosofar en Latinoamérica y en Norteamérica", *Filosofía y Letras,* 19, 1950, pp. 373-377.

FRONDIZI, Risieri, y GRACIA, Jorge J. E., *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo* XX, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, 1980.

GALLARDO, Helio, "El pensar en América Latina. Introducción al problema de la conformación de nuestra conciencia: A. Salazar Bondy y L. Zea", *Revista de Filosofía de Costa Rica,* 35, 1974, pp. 183-210.

GALLARDO, Helio, "Pensamiento iberoamericano: Las limitaciones de la filosofía clásica", *Revista de Filosofía de Costa Rica,* 40, 1977, pp. 109-149.

GAOS, José, "Caracterización formal y material del pensamiento hispanoamericano", *Cuadernos Americanos,* 1, 1942, pp. 59-88.

GAOS, José, "Localización histórica del pensamiento hispanoamericano", *Cuadernos Americanos,* 1, 1942, pp. 63-86.

GAOS, José, "Significación filosófica del pensamiento hispanoamericano", *Cuadernos Americanos,* 2, 1943, pp. 63-86.

GAOS, José, *El pensamiento hispanoamericano,* México, El Colegio de México, 1944.

GAOS, José, "Un siglo de pensamiento latinoamericano", *Cuadernos Americanos,* 4, 1945, pp. 118-130.

GAOS, José, *Antología del pensamiento de lengua española en la Edad Contemporánea,* México, Séneca, 1945.

GAOS, José, *Pensamiento de lengua española,* México, Stylo, 1945.

GAOS, José, "Dos notas de filosofía hispanoamericana", *Cuaderdernos Americanos,* 5, 1946, pp. 149-163.

GAOS, José, *En torno a la filosofía mexicana,* México, Porrúa y Obregón, 1952.

GAOS, José, "Discurso de filosofía", *Cuadernos Americanos,* 13, 1954, pp. 77-95.

GARCÍA ASTRADA, Arturo, *América y las ideologías,* Buenos Aires, Universidad Nacional, 1971.

GARCÍA CALDERÓN, Francisco, *La creación de un continente,* París, Ollendorf, 1913.

GARCÍA CALDERÓN, Francisco, *Ideas e impresiones,* Madrid, Editorial América, 1919.

GAVIDIA, Francisco, "La formación de una filosofía propia o sea latinoamericana", en *Discursos, estudios y conferencias,* San Salvador, Imprenta Nacional, 1941.

GERBI, Antonello, *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo: En el umbral de una conciencia americana,* Lima, Banco de Crédito del Perú, 1946.

GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, *Idea y experiencia de América,* México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

GONZÁLEZ-ESTEFANI, José M., "Notas en torno al problema de América", *Cuadernos Hispanoamericanos,* 23, 1951, pp. 209-216.

GRACIA, Jorge J. E. "Antropología positivista en América Latina", *Cuadernos Americanos,* 33, 1974, pp. 93-106.

GRACIA, Jorge J. E., "Importance of the History of Ideas in Latin America", *Journal of the History of Ideas,* 36, 1975, pp. 177-184.

GRACIA, Jorge J. E., Eduardo Rabossi, Enrique Villanueva y Marcelo Dascal, eds., *Philosophical Analysis in Latin America,* Dordrecht, Reidel, 1984.

GRACIA, Jorge J. E., "Philosophical Analysis in Latin America", *History of Philosophy Quarterly,* 1, 1984, pp. 111-122.

GRACIA, Jorge J. E. y JAKSIC, Iván, "The Problem of Philosophical Identity in Latin America", *Revista Interamericana de Bibliografía,* 34, 1984, pp. 53-71.

GRACIA, Jorge J. E., Eduardo Rabossi, Enrique Villanueva y Marcelo Dascal, eds., *El análisis filosófico en América Latina,* México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

GRACIA, Jorge J. E., ed. *Risieri Frondizi: Ensayos filosóficos,* México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

GRACIA, Jorge J. E., "Panorama actual de la filosofía en América Latina", en *Actas: La filosofía hoy en Alemania y en América Latina,* Córdoba, Instituto Goethe, 1985.

GRACIA, Jorge J. E., "El análisis filosófico en América Latina", en *Actas: La filosofía hoy en Alemania y en América Latina,* Córdoba, Instituto Goethe, 1985.

GRACIA, Jorge J. E. y JAKSIC, Iván, "El problema de la identidad filosófica en América Latina", en *Actas: La filosofía hoy en Alemania y en América Latina,* Córdoba, Instituto Goethe, 1985.

GUILLOT, Daniel E., "Filosofía contemporánea europea y filosofía latinoamericana: Sobre la posibilidad de una asunción crítica", *Revista de Filosofía Latinoamericana,* 1, 1975, pp. 81-89.

HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro, *Seis ensayos en busca de nuestra expresión,* Buenos Aires, Babel, 1927.

HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro, *Historia de la cultura en la América hispánica,* México, Fondo de Cultura Económica, 1947.

HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro, *Plenitud de América,* Buenos Aires, Peña, 1952.

HERSHEY, John, "Recent Latin-American Philosophy", *Philosophy and Phenomenological Research,* 13, 1952-1953, pp. 128-131.

HOLLHUBER, Ivo, *Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich,* Munich, E. Reinhardt Verlag, 1967.

Insúa Rodriguez, Ramón, *Historia de la filosofía en Hispanomérica,* Guayaquil, Universidad de Guayaquil, 1945, 2da. ed., 1949.

Iriarte, Joaquín, "La filosofía hispanoamericana contemporánea en su organización y orientaciones varias", *Razón y Fe,* 554, 1944, pp. 242-258; 555, 1944, pp. 358-373; 556, 1944, pp. 449-506.

Jaguaribe, Helio, "La crisis de nuestra cultura y la búsqueda de un nuevo humanismo", *Revista Nacional de Cultura,* 228-231, 1977, pp. 72-82.

Jorrín, Miguel y Martz, John D., *Latin American Political Thought and Ideology,* Chapell Hill, The University of North Carolina Press, 1970.

Kattsoff, Louis O., "Filosofía americana: Un adjetivo ambiguo", *Filosofía y Letras,* 19, 1950, pp. 409-413.

Kempff Mercado, Manfredo, *Historia de la filosofía en Latinoamérica,* Santiago, Zig-Zag, 1958.

Kilgore, William J., "The Development of Positivism in Latin America", *Revista Interamericana de Bibliografía,* 19, 1969, pp. 133-145.

La filosofía en América, vol. 1 (actas del IX Congreso Interamericano de Filosofía), Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979.

Larroyo, Francisco, *La filosofía americana: Su razón y su sinrazón de ser,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1958.

Larroyo, Francisco, *Tipos históricos de filosofar en América,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.

Larroyo, Francisco, "Filosofía *sub specie americae*", *Cuadernos Americanos,* 21, 1962, pp. 59-69.

Larroyo, Francisco, *Sistema e historia de las doctrinas filosóficas,* México, Porrúa, 1968.

Larroyo, Francisco, y Escobar, Edmundo, *Historia de las doctrinas filosóficas en Latinoamérica,* México, Porrúa, 1968.

Lascaris, Teodoro, "Latinoamérica en el pensamiento filosófico", *Revista de Filosofía de Costa Rica,* 28, 1971, pp. 43-53.

MAYZ VALLENILLA, Ernesto, "El problema de América: Apuntes para una filosofía americana", *Episteme,* 1, 1957, pp. 465-501.

MAYZ VALLENILLA, Ernesto, *El problema de América,* Caracas, Universidad Central, 1959, 2da. ed., 1969.

MAYZ VALLENILLA, Ernesto, *Latinoamérica en la encrucijada de la técnica,* Caracas, Universidad Simón Bolívar, 1976.

MILIANI, Domingo, "Utopian Socialism, Transitional Thread from Romanticism to Positivism in Latin América", *Journal of the History of Ideas,* 24, 1963, pp. 523-538.

MIRÓ QUESADA, Francisco, "Realidad y posibilidad de la cultura latinoamericana", *Revista de la Universidad de México,* 26, 1972, pp. 3-13.

MIRÓ QUESADA, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano,* México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

MIRÓ QUESADA, Francisco, *El problema de la filosofía latinoamericana,* México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

MIRÓ QUESADA, Francisco, "Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana", *Revista Interamericana de Bibliografía,* 27, 1977, pp. 353-363.

MOLINA, Enrique, *Filosofía americana,* París, Garnier, 1914.

MONTSERRAT, Santiago, "Sentido y misión del pensamiento en Hispanoamericana", *Cuadernos Americanos,* 17, 1958, pp. 150-191.

MORA RODRÍGUEZ, Arnoldo, "La filosofía latinoamericana como auto-conciencia de su historia", *Revista de Filosofía de Costa Rica,* 35, 1974, pp. 145-147.

MORA RODRIGUEZ, Arnoldo, "Las tareas de la filosofía latinoamericana", *Revista de Filosofía de Costa Rica,* 41, 1977, pp. 211-215.

MURENA, H. A., *El pecado original de América,* Buenos Aires, Sur, 1954.

NICOL, Eduardo, *El problema de la filosofía hispánica,* Madrid, Técnos, 1961.

O'GORMAN, Edmundo, *La idea del descubrimiento de América,* México, Centro de Estudios Filosóficos, 1951.

OLARTE, Teodoro, "Panorama de la filosofía hispanoamericana del siglo xx", *Revista de Filosofía de Costa Rica,* 3 1958, pp. 207-222.

ORREGO, Antenor, *El pueblo continente: Ensayos para una interpretación de la América Latina,* Santiago de Chile, Ercilla, 1939.

ORREGO, Antenor "La circunstancia de la cultura americana: Pensamiento intemporal y pensamiento histórico", *Cuadernos Americanos,* 14, 1955, pp. 75-83.

ORREGO, Antenor, "La configuración histórica de la circunstancia americana: El sentimiento de unidad en América como emoción metafísica y como trayectoria vital del hombre contemporáneo", *Cuadernos Americanos,* 14, 1955, pp. 47-78.

ORREGO, Antenor, "Clave del proceso cultural americano," *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura,* 44, 1960, pp. 51-56.

ORREGO, Antenor, *Hacia un humanismo americano,* Lima, Editorial Juan Mejia Baca, 1966.

OTERO, Edison, "La filosofía en el Tercer Mundo: Marginalidad y positivismo", *Revista de Filosofía,* 14, 1969, pp. 53-61.

PAREJA DIEZCANSECO, Alfredo, "Tres afirmaciones de conciencia latinoamericana", *Cuadernos del Congreso por la libertad de la Cultura,* 54, 1961, pp. 17-29.

PARISI, Alberto, *La problemática de la cultura en América Latina: Ensayo de aproximación,* Buenos Aires, Bonum, 1974.

PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad,* México, Cuadernos Americanos, 1950.

PEÑALVER, Patricio, "La filosofía en Hispanoamérica: Antecedentes y situación actual", *Arbor,* 17, 1950, pp. 65-84.

PEÑALVER, Patricio, "Tendencias actuales de la filosofía hispanoamericana", *Estudios Americanos,* 2, 1950, pp. 283-294.

PEÑALVER, Patricio, "Presente y futuro de la filosofía hispanoamericana", *Estudios Americanos,* 10, 1955, pp. 575-589.

PERDOMO GARCIA, José, "En torno a la peculiaridad de la filosofía hispanoamericana", *Arbor,* 71, 1951, pp. 242-250.

PERDOMO GARCÍA, José, "La filosofía hispanoamericana y su ritmo asincrónico", *Cuadernos Hispanoamericanos,* 16, 1053, pp. 331-345.

PERDOMO GARCÍA, José, "En torno a la filosofía hispanoamericana", *Estudios Americanos,* 6, 1953, pp. 141-161.

PÉREZ-MARCHAND, Monalisa Lina, "La filosofía en América Latina", *Sustancia,* 4, 1943, pp. 596-604.

PÉREZ-MARCHAND, Monalisa Lina, "Apuntes para el desarrollo del tema: La incomunicación existencial en América Latina", *Diálogos,* 6, 1966, pp. 23-39.

PÉREZ REINOSO, Ramiro, *Mensaje sobre el destino de la cultura en América Latina,* Santiago de Chile, Pax, 1947.

PICÓN-SALAS, Mariano, *Europa-América: Preguntas a la esfinge de la cultura,* México, Cuadernos Americanos, 1947.

PIKE, Frederick B., ed., *Latin American History: Select Problems, Identity, Integration and Nationhood,* New York, Harcourt, Brace and World, 1969.

PIÑERA LLERA, Humberto, "Sobre la filosofía en la primera mitad del siglo veinte", *Revista Cubana de Filosofía,* 2, 1951, pp. 4-18.

PIÑERA LLERA, Humberto, "La historia de las ideas y la realidad americana", *Revista de Historia de las Ideas,* 1, 1959, pp. 133-142.

PRO, Diego F., "La cultura americana", *Philosophia,* 3, 1946, pp. 369-373.

QUIRÓZ MARTÍNEZ, Olga, "La filosofía latinoamericana contemporánea", *Cuadernos Americanos* 9, 1950, pp. 137-145.

RAMOS, Samuel, *Perfil del hombre y la cultura en México,* México, Imprenta Mundial, 1934.

RAMOS, Samuel, *Hacia un nuevo humanismo,* México, La Casa de España en México, 1940.

RAMOS, Samuel, *Historia de la filosofía en México,* México, Imprenta Universitaria, 1943.

Recasens Siches, Luis, "El pensamiento filosófico, social, político y jurídico en Hispano-América", *Revista Mexicana de Sociología,* 6, 1944, pp. 85-121 y 125-145.

Ripoll, Carlos, *Conciencia intelectual de América: Antología del ensayo hispanoamericano,* New York, Eliseo Torres, 1974.

Ritter, Guillermo, *Sobre la posibilidad de una filosofía nacional: Ensayo pedagógico,* Montevideo, M. B. A., 1959.

Rivano, Juan, *El punto de vista de la miseria,* Santiago de Chile, Facultad de Filosofía y Letras, 1965.

Rivano, Juan, "Tesis sobre la totalización tecnológica", en *En el límite,* Santiago de Chile, Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, 1971.

Rodó, José Enrique, *Ariel,* Buenos Aires, Sopena Argentina, 1948.

Rodó, José Enrique, Obras completas, Madrid, Aguilar, 1957.

Roig, Arturo Andrés, "Necesidad de un filosofar americano: El concepto de 'filosofía americana' en Juan Bautista Alberdi", *Cuyo: Anuario de Historia del Pensamiento Argentino,* 4, 1970, pp. 117-128. Publicada separadamente en Mendoza, Imprenta Oficial de la Universidad Nacional de Cuyo, 1970.

Roig, Arturo Andrés, "Acerca del comienzo de la filosofía americana", *Revista de la Universidad de México,* 25, 1971, pp. 11-15.

Roig, Arturo Andrés, "Vaz Ferreira y las bases para un filosofar americano", *Revista de la Universidad de México,* 27, 1972, pp. 25-29.

Roig, Arturo Andrés, *Sobre el tratamiento de filosofar e ideologías dentro de una historia del pensamiento latinoamericano,* Santa Fe, Centro de Divulgación "Colegio Mayor Santa Fe", 1973.

Roig, Arturo Andrés, "El pensamiento latinoamericano y su tratamienro filosófico", *Latinoamerica: Anuario de Estudios Latinoamericanos,* 7, 1974, pp. 39-75.

Roig, Arturo Andrés, "Algunas pautas del pensamiento latinoamericano", *Revista de la Universidad Católica del Ecuador,* 3, 1975, pp. 149-166.

ROIG, Arturo Andrés, "Función actual de la filosofía en América Latina", en *La filosofía actual en América Latina,* México, Grijalbo, 1976, pp. 135-154.

ROIG, Arturo Andrés, "De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación", *Latinoamérica: Anuario de Estudios Latinoamericanos,* 10, 1977, pp. 45-72.

ROIG, Arturo Andrés, "Problemática de la filosofía latinoamericana", en *Problemas actuales de la filosofía en el ámbito latinoamericano,* Quito, Ediciones de la Universidad Católica del Ecuador, 1979, pp. 285-303.

ROIG, Arturo Andrés, "El valor actual de la llamada 'emancipación mental' ", *Latinoamérica: Anuario de Estudios Latinoamericanos,* 12, 1979, pp. 351-362.

ROIG, Arturo Andrés, "El manifiesto de una 'Filosofía Americana' de 1840 y la problemática del 'discurso propio' en la literatura rioplatense", *Cultura: Revista del Banco Central del Ecuador,* 3, 1980, pp. 13-38.

ROIG, Arturo Andrés, "La experiencia americana y su experiencia de ruptura", *Cochasqui: Revista de Pensamiento y Cultura,* 3, 1981, pp. 33-42.

ROIG, Arturo Andrés, *Filosofía, universidad y filósofos de América Latina,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.

ROIG, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano,* México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

ROIG, Arturo Andrés, "Algunas consideracions sobre el problema de la cultura de nuestra América", *Latinoamérica: Anuario de Estudios Latinoamericanos,* 14, 1981, pp. 341-345.

ROIG, Arturo Andrés, "La experiencia iberoamericana de lo utópico y las primeras manifestaciones de una *utopía para sí", Revista de Historia de las Ideas,* 3, 1982, pp. 53-68.

ROMERO, Francisco, "Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano", *Philosophy and Phenomenological Research,* 4, 1943, pp. 127-134.

ROMERO, Francisco, *Sobre la filosofía en América,* Buenos Aires, Raigal, 1952.

ROMERO, Francisco, "La filosofía en nuestro continente", *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura,* 53, 1961, pp. 100-106.

SALAZAR BONDY, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?,* México, Siglo XXI, 1968.

SALAZAR BONDY, Augusto, *Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano,* Lawrence, The University of Kansas Press, 1969.

SALMERÓN, Fernando, "Notas al margen de 'Sentido y problema del pensamiento hispanoamericano' " en Augusto Salazar Bondy, *Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano,* Lawrence, Center of Latin American Studies, 1969.

SALMERÓN, Fernando, "La naturaleza humana y la razón de ser de la Filosofía", *Diánoia,* 20, 1974, pp. 147-171.

SAMBARINO, Mario, "La función socio-cultural de la filosofía en América Latina", *Actualidades,* 1, 1976, pp. 23-35.

SAMBARINO, Mario, *Identidad, tradición, autenticidad: Tres problemas de América Latina,* Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980.

SÁNCHEZ, Luis Alberto, *¿Existe América Latina?,* México, Fondo de Cultura Económica, 1945.

SÁNCHEZ, Luis Alberto, "El mito de la 'hispanidad' en América", *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura,* 17, 1956, pp. 55-60.

SÁNCHEZ, Luis Alberto, "La libertad de la cultura en la América Latina", *Cuadernos Americanos,* 16, 1967, pp. 14-24.

SÁNCHEZ REULET, Aníbal, "Panorama de las ideas filosóficas en Hispanoamérica", *Tierra Firme,* 2, 1936, pp. 181-209.

SÁNCHEZ REULET, Aníbal, "Filosofía interamericana", *Realidad,* 3, 1948, pp. 247-251.

SÁNCHEZ REULET, Aníbal ed., *La filosofía latinoamericana contemporánea,* Washington, D. C., Unión Panamericana, 1949.

SÁNCHEZ REULET, Aníbal ed., *Contemporary Latin American Philosophy,* Albuquerque, University of New Mexico Press, 1954.

SARTI, Sergio, *Panorama della filosofia ispanoamericana contemporanea,* Milano, Gisalpino-Golliardica, 1976.

SCHWARTZMANN, Félix, *El sentimiento de la humano en América,* 2 vols., Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1950.

SCIACCA, Michele Federico, "Observaciones sobre la filosofía en América Latina", *Revista de Filosofía de La Plata,* 1953, pp. 47-54.

SOLER, Ricaurte, "Presencia del pensamiento de la América Latina en la conciencia europea", *Cuadernos Americanos,* 18, 1959, pp. 96-111.

SOLER, Ricaurte, *Estudios sobre la historia de las ideas en América,* Panamá, Imprenta Nacional, 1961.

STABB, Martin S., *In Quest of Identity: Patterns in the Spanish American Essay of Ideas, 1860-1960*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1967.

STABB, Martin S., *América Latina en busca de una identidad: Modelos del ensayo ideológico hispanoamericano 1890-1960,* Caracas, Monte Avila, 1969.

TORRES-RIOSECO, Arturo, "Consideraciones acerca del pensamiento hispanoamericano", *Revista Iberoamericana,* 2, 1939, pp. 277-286.

TREJO, Wonfilio, "El problema de la filosofía americana", *Armas y Letras,* 7, 1964, pp. 5-47.

VALLE, Rafael Heliodoro, *Historia de las ideas contemporáneas en Centroamérica,* México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

VASCONCELOS, José *La raza cósmica: Misión de la raza iberoamericana,* Barcelona, Agencia Mundial de Librería, 1925.

VASCONCELOS, José, *Indología: Una interpretación de la cultura iberoamericana,* París, Agencia Mundial de Librería, 1926.

VASCONCELOS, José, Obras completas, México, Libreros Mexicanos Unidos, 1958.

VIDAL, Humberto, "Hacia una filosofía americana", *Revista Universitaria,* 41, 1952, pp. 3-37.

VILLEGAS, Abelardo, *Antología del pensamiento social y político de América Latina,* Washington, D. C., Unión Panamericana, 1964.

VILLEGAS, Abelardo, *Panorama de la filosofía iberoamericana actual,* Buenos Aires, EUDEBA, 1963.

VITIER, Medardo, "Nuestra cultura filosófica", *Revista Iberoamericana, 3,* 1940, pp. 35-38.

VITIER, Medardo, *Del ensayo americano,* México, Fondo de Cultura Económica, 1945.

WAGLEY, Charles, *The Latin American Tradition: Essays on the Unity and Diversity of Latin American Culture,* New York, Columbia University Press, 1968.

WAGNER DE REYNA, Alberto, *La filosofía en Iberoamérica,* Lima, Santa María, 1949.

WAGNER DE REYNA, Alberto, "Presente y futuro de la filosofía hispanoamericana", *Bolívar,* 21, 1953, pp. 5-24.

WAGNER DE REYNA, Alberto, *Destino y vocación de Iberoamérica,* Madrid, Cultura Hispánica, 1954.

WAGNER DE REYNA, Alberto, "En torno a la filosofía hispanoamericana", *Finis Terrae,* 1, 1954 pp. 3-14.

WEINBERG, Gregorio, "Sobre el quehacer filosófico latinoamericano: Algunas consideraciones históricas y reflexiones actuales", *Revista de la Universidad de México,* 26, 1972, pp. 19-24.

WILLIAMS, Edward J., *Latin American Political Thought: A Developmental Perspective,* Tucson, The University of Arizona Press, 1974.

ZEA, Leopoldo, "En torno a una filosofía americana", *Cuadernos Americanos,* 1, 1942, pp. 63-78.

ZEA, Leopoldo, "Sobre la posibilidad de una filosofía americana", *Universidad de La Habana* 40-42, 1942, pp. 100-120.

ZEA, Leopoldo, "Las dos Américas", *Cuadernos Americanos, 3,* 1944, pp. 7-20.

ZEA, Leopoldo, *En torno de una filosofía americana,* México, El Colegio de México, 1945.

ZEA, Leopoldo, "Iberoamérica en su etapa de normalidad filosófica", *Filosofía y Letras,* 12, 1946, pp. 137-146.

ZEA, Leopoldo, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: Del romanticismo al positivismo,* México, El Colegio de México, 1949.

ZEA, Leopoldo, "Hispanoamérica, entresijo de culturas", *Filosofía y Letras,* 18, 1949, pp. 321-350.

ZEA, Leopoldo, "Justificación de una tarea", *Babel,* 52, 1949, pp. 232-238.

ZEA, Leopoldo, "La filosofía como compromiso", *Cuadernos Americanos,* 8, 1949, pp. 81-100.

ZEA, Leopoldo, *La filosofía como compromiso y otros ensayos,* México, Fondo de Cultura Económica, 1952.

ZEA, Leopoldo, *América como conciencia,* México, Cuadernos Americanos, 1953.

ZEA, Leopoldo, *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1956.

ZEA, Leopoldo, *América en la historia,* Madrid, Revista de Occidente, 1970; 1ra. ed., 1957.

ZEA, Leopoldo, *Dos ensayos,* Valencia, Universidad de Carabobo, 1960.

ZEA, Leopoldo, "La misión de la filosofía americana", *Diánoia,* 7, 1961, pp. 45-52.

ZEA, Leopoldo, "Latinoamérica en la formación de nuestro tiempo", *Cuadernos Americanos,* 24, 1965, pp. 7-68.

ZEA, Leopoldo, "Sentido de la filosofía en Latinoamérica", *Revista de Occidente,* 38, 1966, pp. 206-217.

ZEA, Leopoldo, "El problema de la originalidad en Latinoamérica", *Diánoia,* 12, 1966, pp. 51-57.

ZEA, Leopoldo, "Identidad en América Latina", *Latinoamérica: Anuario de Estudios Latinoamericanos,* 1, 1968, pp. 9-23.

ZEA, Leopoldo, *Antología de la filosofía americana contemporánea,* México, Costa Amic, 1968.

Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más,* México, Siglo xxi, 1969.

Zea, Leopoldo, *La esencia de lo americano,* Buenos Aires, Editorial Pleamar, 1971.

Zea, Leopoldo, *Dialéctica de la conciencia americana,* México, Alianza Editorial Mexicana, 1976.

Zea, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano,* Barcelona, Ariel, 1976.

Zea, Leopoldo, *Filosofía y cultura latinoamericanas,* Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1976.

→ Gracia / Jacksic
P.H.U. - obra electa (FCE)

Juan, - RCLL
Casa
CA
L-A: Anuario de E.L.
Mapocho
Kipus
RNC (Ccs)
R.I.
RIB
Nueva Soc.
Sur
Mensaje

INDICE

Prólogo 9

Introducción

El problema de la identidad filosófica latinoamericana, *11*. — Las perspectivas: Universalismo, culturalismo y postura crítica, *16*. — El desarrollo histórico del problema, *26*.

JUAN BAUTISTA ALBERDI 51

Ideas 53

JOSE VASCONCELOS 67

La raza cósmica: Prólogo 71

SAMUEL RAMOS 101

El perfil de la cultura mexicana 105

El perfil de hombre 113

FELIX SCHWARTZMANN 129

La idea de americano del sur 133

JOSE GAOS 159

La historia de la filosofía en México 161

LEOPOLDO ZEA 185
En torno a una filosofía americana 187

RISIERI FRONDIZI 209
¿Hay una filosofía iberoamericana? 211

EDUARDO NICOL 229
Meditación del propio ser: La hispanidad 231

ERNESTO MAYZ VALLENILLA 265
El problema de América 267

JUAN RIVANO 307
La pregunta ¿qué hacer? 311

AUGUSTO SALAZAR BONDY 337
¿Existe una filosofía de nuestra América? 339

ARTURO ANDRES ROIG 359
Función actual de la filosofía en América Latina 363

FERNANDO SALMERON 385
Notas al margen de *Sentido y problema del pensamiento hispanoamericano* 389

FRANCISCO MIRO QUESADA 397
El problema de la filosofía latinoamericana 399

Bibliografía selecta 425

Esta edición de FILOSOFIA E IDENTIDAD CULTURAL EN AMERICA LATINA se terminó de imprimir el día 28 de septiembre de 1988 en los talleres de Cromotip, Calle El Loro, Quinta Crespo, Caracas, Venezuela. Se imprimieron 3.000 ejemplares en papel Venelibro de 67 gramos. En su composición se utilizaron tipos Garamond de 14, 12, 10 y 8 puntos.

OTROS TITULOS

J.L. ACKRILL *La filosofía de Aristóteles*

JEAN BEAUFRET *Al encuentro de Heidegger*

ANGEL J. CAPPELLETTI *Lucrecio: La filosofía como liberación*

LUDWIG LANDGREBE *La filosofía actual*

FEDERICO RIU *Vida e historia en Ortega y Gasset*

EDUARDO VASQUEZ *Libertad y enajenación*

FILOSOFIA E IDENTIDAD CULTURAL EN AMERICA LATINA

Jorge J.E. Gracia e Iván Jaksic

El tema de la identidad cultural en América Latina, y por ende de una filosofía propia del continente, ha sido preocupación constante en nuestros países, sobre todo a partir de los años veinte. Durante estos últimos decenios, el problema ha generado en el ámbito latinoamericano un incesante movimiento de publicaciones y congresos. Sin embargo, antes del presente trabajo, tal como afirman sus autores, no ha habido "una antología que permita apreciar la continuidad histórica de esta búsqueda de identidad filosófica y cultural". Ajenos a intereses ideológicos o políticos, J. J. E. Gracia e I. Jaksic proponen en este libro una selección de los textos y autores más significativos (Vasconcelos, Gaos, Frondizi, Mayz Vallenilla, Salazar Bondy, Nicol, Miró Quesada, etc.), ofreciéndonos una visión explícita del problema, a la vez que interpretan, de una manera equilibrada y lúcida, los puntos de vista en disputa.

Jorge J. E. Gracia, reconocido autor de diversos textos y compilaciones de temas filosóficos y latinoamericanos, es actualmente Director del Departamento de Filosofía de la Universidad del Estado de Nueva York. Por su parte, Iván Jaksic se desempeña en la Universidad de California como Coordinador Académico del Centro de Estudios Latinoamericanos.